

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA-MESTRADO
ÁRERA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A QUERELA DO LUXO POR VOLTAIRE E ROUSSEAU

RAFAEL DE ARAÚJO E VIANA LEITE

CURITIBA

2014

RAFAEL DE ARAÚJO E VIANA LEITE

A QUERELA DO LUXO POR VOLTAIRE E ROUSSEAU

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção de grau de Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciência Humanas, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Brandão.

CURITIBA

2014

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Rodrigo Brandão, meu orientador, por toda a ajuda e aconselhamento, mas também e, sobretudo, pela seriedade e comprometimento, características que me impulsionam rumo à superação de mim mesmo.

Ao Professor Vinicius de Figueiredo, pela confiança.

À Professora Maria Isabel, pelos valiosos conselhos quando da qualificação.

Aos integrantes do Grupo de Estudos das Luzes, pelo apoio e ajuda.

À Marianne Nigro e Aurea Junglos, da Secretaria da Pós, pela disposição em ajudar.

Aos que tem inimizade por mim, pelo incentivo reverso.

Aos companheiros da Confraria: Caputo, Pinheiro, Galli, Blanchet, Balen, Raphael, Clebe, Rodrigo, Renan e Lucas, pelos devaneios e epifanias.

Aos meus irmãos, Juliana, Ronaldo e Raquel, por me aturarem.

Ao meu pai, Ronaldo, pelo apoio crítico e incondicional.

Ao Programa REUNI, pelo sossego financeiro que permitiu a realização desta pesquisa.

RESUMO

Rousseau e Voltaire têm posições diametralmente contrárias na querela do luxo. Qual a razão para uma oposição tão contundente em relação ao valor do luxo uma vez disseminado em sociedade? Questão que nos leva a outra: qual a função do luxo no desenvolvimento da sociedade? Nós veremos, desse modo, como o tema do luxo se liga a questões como a do valor social das paixões, a virtude e o progresso cultural humano.

Palavras-chave: Voltaire. Rousseau. Luxo. Costumes. Iluminismo.

RESUMÉ

Rousseau et Voltaire ont des positions opposées dans la querelle du luxe. Quelle est la raison pour une opposition si frappante concernant la valeur du luxe une fois disséminée dans la société? Question laquelle nous remet à une autre: quelle est la fonction du luxe dans le développement de la société? Nous allons voir donc comme le sujet du luxe - chez Rousseau et Voltaire - se lie à des questions comme les passions, la vertu et le progrès. Voilà notre objectif.

Mot-clé : Voltaire. Rousseau. Luxe. Moeurs. Lumière.

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO.....	10
2 ROUSSEAU E VOLTAIRE: OPOSTOS QUE SE MARGEIAM.....	17
3 LUXO E SOCIEDADE.....	28
3.1 VOLTAIRE, O PHILOSOPHE APOLOGISTA.....	28
3.2 MUDANÇA DE ESTATUTO DO LUXO.....	32
3.3 APOLOGIA DO LUXO NOS CONTOS, POEMAS E TEXTOS LITERÁRIOS	35
4 INTERLÚDIO OU MANDEVILLE E AS PAIXÕES.....	40
4.1 DEFINIÇÕES DE LUXO.....	49
5 VOLTAIRE E O MUNDANO.....	53
5.1 O JULGAMENTO DO MUNDANO, PARTE I: A DEFESA OU OS POEMAS APOLOGÉTICOS.....	53
5.2 LUXO E CULTURA.....	57
5.3 O JULGAMENTO DO MUNDANO, PARTE II: O MUNDANO NO BANCO DOS RÉUS.....	62
5.4 PSICOANTROPOLOGIA DO LUXO.....	75
5.5 COMÉRCIO, TOLERÂNCIA E LIBERDADE.....	81
5.6 <i>O HOMEM DE QUARENTA ESCUDOS</i> OU CONTRA E A FAVOR DOS MERCANTILISTAS E FISIOCRATAS.....	84
5.7 POR UMA PERSPECTIVA TELEOLÓGICA DOS ACONTECIMENTOS HUMANOS OU LUXO E PROGRESSO.....	89
5.8 LUXO E DESIGUALDADE.....	95
6 ROUSSEAU: POBREZA, IGUALDADE E LIBERDADE.....	100

6.1 O DETRATOR.....	100
6.2 DEFINIÇÕES DE LUXO.....	102
6.3 O LUXO E O PRIMEIRO DISCURSO OU O DIAGNÓSTICO.....	106
6.4 O LUXO E O SIGNO.....	114
6.5 O LUXO E A VIRTUDE.....	115
6.6 LUXO E IGUALDADE.....	119
6.7 ESTADO DE NATUREZA E O LUXO.....	121
6.8 O HOMEM NATURAL E O LUXO.....	124
6.9 ASSOCIAÇÃO, LUXO, JOGO DE ESPELHOS.....	132
6.9.1 LUXO E FELICIDADE.....	135
6.9.2 O PROGRESSO E A MORAL.....	138
7 CONCLUSÃO.....	140
7.1 ROUSSEAU E MANDEVILLE.....	140
7.2 O LUXO DE UM PONTO DE VISTA PROGRAMÁTICO.....	142
7.3 AMOR-PRÓPRIO E VIRTUDE.....	146
7.4 ROUSSEAU E VOLTAIRE.....	147
8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	152

1 APRESENTAÇÃO

“- Onde acha o senhor vinhos tão bons? Perguntou depois de esvaziar um cálice.

- Na minha algibeira.

- Tem razão; o dinheiro compra tudo, inclusive os bons vinhos.”
(MACHADO DE ASSIS, *Ressureição*, Capítulo I, 1998, p. 19).

“Vem comigo, disse eu, arranjei recursos... temos muito dinheiro, terás tudo o que quiseres... olha, toma.” (MACHADO DE ASSIS, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Capítulo XVII, *Do trapézio e outras coisas*, 1995, p. 47)

“Eurício – Obrigado, obrigado, obrigado! Agora sinto-me seguro! Grande coisa é o dinheiro!” (ARIANO SUASSUNA, *A porca e o santo*, 2005, *Segundo Ato*).

“Eudoro - Este dinheiro está todo recolhido, Eurico! Tudo o que você tem aí não vale um tostão.” (*Idem*, *Terceiro Ato*).

O debate sobre o luxo é tão antigo quanto teve muitos participantes.¹ A questão em disputa gira em torno do custo político-moral – se houver algum – da disseminação do luxo em uma sociedade. O século XVIII foi escolhido como nosso recorte histórico, pois, testemunhou o desfecho de mudanças conceituais responsáveis pelo recrudescimento do debate, fazendo mesmo com que ele se transformasse em uma querela. Podemos, de fato, notar no século XVIII um franco confronto teórico entre apologistas e detratores do luxo. Entre os anos de 1736 a 1786, por exemplo, mais de cem textos sobre o luxo foram escritos,² número surpreendente que nos dá uma ideia da importância do tema para o século. Em acordo com Kaye: “*O problema de valoração do*

¹Baudrillard, em **Histoire du luxe privé et public depuis l'antiquité jusqu'à nos jours** (1880), trata da manifestação sociológica do luxo desde os antigos egípcios, passando pelos gregos, chegando até algumas sociedades europeias do século XIX. Talvez o luxo exista - como diz jocosamente Voltaire no verbete *Luxe* -, do **Dictionnaire philosophique**, desde o momento em que alguém resolveu cortar suas franjas com uma tesoura e encontrou conservadores para lhe censurar o comportamento. Rousseau, com menos gracejo, também faz referência ao longo caminho percorrido pelo luxo. Nos *Fragments politiques* ele escreve: “*Todos os antigos consideraram o luxo como signo de corrupção dos costumes e de fraqueza do governo. As leis sumptuárias são quase tão antigas quanto as sociedades políticas (...)*” (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 517). Jean-François Melon, autor do **Essai politique sur le commerce** (1966, p. 742), abre o capítulo dedicado ao luxo falando justamente que o tema do luxo causou muita repercussão.

² Ver: JENNINGS, JEREMY. **The debate about luxury in eighteenth- and nineteenth-century french political thought** (2007, p. 83).

*luxo foi uma ampla questão agitada no século XVIII – um dos campos de batalha mais fundamentais entre os enciclopedistas.”*³

Essa afirmação faz sentido pela abrangência da querela do luxo, entre os temas que a ela se conectam pode-se distinguir aqueles de ordem política (O luxo interfere de que maneira na liberdade e potência do aparelho político?), moral (como se relacionam luxo, vício e virtude?), e estética (a beleza, por exemplo, pode ser vinculada ao refinamento da aparência?). A querela do luxo pode ainda ser vista como estando conectada a outra querela, qual seja, a dos antigos e modernos.⁴ Mas quais mudanças foram essas responsáveis pela intensificação do debate no século XVIII?

Vários temas fundamentais para a questão do luxo foram redimensionados e por causa disso reavaliados - no período que vai do século XVII ao XVIII -, o que teve como consequência uma alteração no modo como o luxo era valorado. Citemos três casos. As paixões em sua relação com a sociedade, a história – enquanto disciplina do conhecimento – e a economia

³ Ver o comentário de Kaye, que precede **The Fable of the bees**, de Mandeville (2005, p. 53).

⁴ Em termos gerais, a querela dos antigos e modernos consistia em uma disputa literária, artística e em relação aos costumes: quem eram os melhores? Os defensores da Idade de Ouro, se valendo da tradição greco-romana, encontravam nos antigos a simplicidade e modelo de virtude pelos modernos esquecido. A simplicidade do natural era contraposto ao refinamento corruptor. Diz La Bruyère na obra **Os Caracteres** “(...) que longe estamos de nossos antepassados! Não se privavam eles do necessário para possuir o supérfluo, nem preferiam o luxo às coisas úteis. Não saíam de um jantar para se pavonear em seu carro: - persuadiam-se de que o homem, se tinha pernas, era pra andar, e andavam.” (1956, p. 121). Rousseau também fica ao lado dos antigos. Sobre a literatura, ele escreve no Livro IV, do **Emílio**: “Existe, além disso, certa simplicidade de gosto que toca o coração e só se encontra nos escritos dos antigos. Na eloquência, na poesia, em toda espécie de literatura ele os encontrará, como na história, abundantes em coisas e sóbrios de julgamento. Nossos autores, pelo contrário, dizem pouco e falam muito.” (2004, p. 494/495). Já os defensores dos tempos modernos argumentavam que os antigos eram, na verdade, pobres e miseráveis; ora, não se pode chamar de moderado aquele que não possui nada. Caso os antigos tivessem a chance de aproveitar das comodidades que se apresentavam aos homens modernos eles assim o fariam. Quando Voltaire fala dos romanos no verbete *Luxe*, do **Dictionnaire philosophique**, ele mostra como a República romana foi moderada simplesmente porque ainda era pobre. Depois de tudo pilharem dos seus vizinhos e de povos ainda mais distantes, os romanos começaram, segundo Voltaire, a aproveitar daquilo que tinham roubado, por consequência, se transformaram em homens luxuosos. O estandarte romano, por exemplo, que era um punhado de feno, passou a ser uma águia de ouro - não por corrupção dos costumes -, argumenta Voltaire, mas simplesmente porque os romanos passaram a ter acesso a ouro. Baudelaire, no ensaio **Sobre a Modernidade**, especificamente no capítulo intitulado *Elogio da maquilagem*, defende que quanto mais próximos da natureza, tanto mais animalescos os homens seriam. O termo *natural* estaria vinculado a necessidade e restrições e a moral é considerada uma arte. O refinamento e a moda é que seriam sintomas seguros de humanidade: “Tudo quanto digo da natureza como má conselheira em matéria de moral, e da razão como verdadeira redentora e reformadora, se pode transpor para a ordem do belo. Assim, sou levado a considerar os adereços como uma dos sinais da nobreza primitiva da alma humana.” (BAUDELAIRE, 1997, p 61).

são exemplos de temas que passaram a ser abordados de modo distinto. Vejamos.

Paixões como a inveja, a cobiça e a vaidade (em certa medida aliadas do luxo) foram acusadas desde muito tempo por corromperem o corpo político e o indivíduo. Esse consenso foi submetido a uma crítica. Tais paixões seriam, de fato, prejudiciais para a sociedade? Em acordo com Mandeville e Voltaire, não; essas paixões seriam, pelo contrário, responsáveis pela formação da sociedade e – mais do que isso –, com a ajuda do luxo seriam motores do progresso econômico e cultural. Inversão importante para o debate sobre o luxo.

A história, por sua vez, ganhará no século XVIII um estatuto propriamente filosófico (Voltaire foi quem cunhou o termo filosofia da história),⁵ além de passar por uma revisão metodológica que envolveu crítica de fontes e atenção reforçada à documentação. Nesse novo quadro conceitual que se formava os antigos foram reavaliados moralmente, de modo que características alardeadas como simplicidade e virtude pelos defensores da Idade de Ouro serão realocadas criticamente como miséria e ignorância pelos apologistas do luxo.

O tema da economia também ele será alçado à categoria de matéria filosófica. Rousseau, por exemplo, escreveu um verbete para a *Encyclopédie* sobre do tema da economia em sua articulação com a moral; Jean François Melon - antes dele - havia escrito em 1734 o *Essai politique sur le commerce*, em que faz a defesa política e psicológica do luxo. Vale notar que Voltaire comentará por escrito as teses de Melon, além de redigir por si mesmo textos sobre comércio e economia, como o *Dialogue entre un philosophe et un contrôleur-général des finances*, em que vemos como temas de ordem econômica podem se relacionar diretamente com a felicidade dos homens, e *L'homme aux quarante écus*, conto filosófico em que Voltaire critica teses mercantilistas e fisiocratas.

⁵ Me baseio no texto de Dario Perinetti, **Philosophical reflection on history** (2006).

Sobre as mudanças conceituais das quais estamos fazendo referência (no que diz respeito às paixões, história e economia) e que influenciaram a querela do luxo, René Hubert salienta em *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie* que “o problema do luxo é um daqueles onde a evolução das ideias, no decorrer do século XVIII, é a mais característica.” (HUBERT, 1970, p. 305/306). Luis Roberto Monzani, na esteira de Hubert, faz a mesma constatação no livro *Desejo e prazer na Idade Moderna*.⁶

O conceito de luxo não passou incólume a essas alterações e também sofreu uma importante alteração de tratamento nos idos dos anos setecentos. Se em Tomás de Aquino o luxo era tratado como um signo político responsável por explicitar legitimamente certa hierarquização social, no século XVIII ele será abordado de uma maneira nova, isto é, como um instrumento econômico que pode aumentar a potência do aparelho político, e - em termos psicológicos - passará a ser visto como uma inclinação natural dos homens em direção ao conforto material. Veremos esses pontos com mais detalhes no desenrolar do trabalho.

Começamos com o tema - a querela do luxo -, dele fomos naturalmente levados para o recorte histórico em que nos deteremos, o século XVIII, vejamos agora quem serão nossos protagonistas.

O caso Rousseau/Voltaire se mostra paradigmático no cenário que estamos desenrolando. Isso porque, além de terem se enfrentado em várias contendas teóricas e de terem sido desafetos pessoais, eles fizeram diagnósticos diametralmente opostos em relação à influência do luxo no homem e na sociedade. Estudar a querela do luxo tendo como protagonistas Rousseau e Voltaire nos parece interessante, sobretudo, porque eles representam – eis nossa hipótese - arquétipos opostos da mudança de estatuto pela qual o conceito de luxo passou. Voltaire, na esteira de Mandeville, lida

⁶Luis Roberto Monzani, no livro **Desejo e prazer na idade moderna**, por exemplo, defende o luxo enquanto lugar emblemático em que se pode acompanhar a mudança de perspectiva – aludida acima - sobre teorias envolvendo as paixões: “De fato, o exame da querela do luxo mostra-se exemplar para se tentar compreender o conjunto das transformações conceituais operadas entre os fins do século XVII e XVIII, pelo menos em sua generalidade, já que expressa, às vezes direta, às vezes indiretamente, a lenta mutação e constituição das novas concepções (sobre o desejo e prazer.)” (2011, p. 22).

com o conceito de uma forma propriamente econômica e por um viés psicológico; já Jean-Jacques Rousseau – mais próximo dos moralistas antigos - aborda o luxo eminentemente enquanto signo, além de abordá-lo por uma perspectiva moral.

Com isso queremos dizer que – em Voltaire e Mandeville - o luxo é principalmente relacionado a facilidades de ordem material, sendo fonte de acesso a prazeres que - além de fortalecerem a liberdade do Estado - ajudariam a promover a felicidade dos homens. Comprovação dessa abordagem tanto mais material-econômica é o fato de que Voltaire, quando trata do comércio, realça os ganhos de ordem material que o luxo garantiu, além de prestar bastante atenção ao que seria o efeito positivo do comércio entre os homens. Lembremos por um instante da epígrafe deste capítulo:

Quando o personagem do romance de Machado de Assis pergunta a seu interlocutor onde ele encontrava tão bons vinhos e recebe como resposta: “*na minha algibeira*”, podemos perceber um modo específico de tratar o dinheiro. Como assim? Tal abordagem pressupõe um uso material-econômico. A resposta sobre a origem da vinho poderia fazer referência ao vinhedo de onde proviria a bebida, mas não, a origem do vinho, para o personagem, é o dinheiro. Sua função seria a de possibilitar a aquisição de uma mercadoria que é fonte de prazeres sensíveis e de ordem particular.

A segunda citação é tão representativa quanto a primeira. Por ela vemos que o dinheiro é caracterizado como *recurso*, algo com a capacidade de garantir a realidade do conforto material: “*Terás tudo o que quiseres... olha, toma*”. ‘Olhar’ e ‘pegar’, termos que representam a materialidade do dinheiro e daquilo que ele pode oferecer. É isso que queremos dizer quando falamos de uma abordagem ao luxo por um viés material-econômico.

Voltaire, no poema *Le Mondain* (Verso 23), dirá, por exemplo, que o supérfluo reúne um e outro hemisfério. Essa imagem representa a capacidade que o luxo e o dinheiro têm de nos abastecer - pelo comércio - com bens de várias partes do mundo: eis sua materialidade. E se alguém quiser ser bom cidadão, ou seja, para ter serventia à pátria seria mesmo preciso - ainda em acordo com Voltaire - saber lidar bem com o dinheiro:

*O dinheiro é feito para circular, para fazer com que nasçam todas as artes (...) que se o guarde é coisa de cidadão ruim, e mesmo de mal administrador. É por não guardá-lo que alguém pode ser tornar útil à pátria e a si mesmo.*⁷

Rousseau, de outra maneira, se mantém próximo da tradição detratora representada, por exemplo, por Platão, Sêneca, Montaigne e La Bruyère; ele aborda o luxo de um ponto de vista moral e enquanto signo da desigualdade entre os homens. Desse modo, valores como os de riqueza, florescência e abundância - muito usados por Mandeville e Voltaire na defesa do luxo - serão questionados e redimensionados por Rousseau como dissimuladores de uma relação verdadeiramente opressiva entre as pessoas. O luxo e o dinheiro estariam longe de ter a materialidade a qual Voltaire faz referência: *“No fundo o dinheiro não é riqueza, ele não é mais do que um signo; não é o signo que deve-se multiplicar, mas a coisa representada.”* (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 1008).

As duas últimas citações que nos servem de epígrafe – tiradas de uma peça de Ariano Suassuna - podem explicitar a postura de Rousseau. Euricão, protagonista da peça, é obcecado por seu cofre em forma de porca, recheado de dinheiro. A peça se articula de modo a exercer uma crítica moral ao avarento Euricão. A crítica exercida pela peça é justamente a de que o dinheiro não tem uma positividade que lhe seja intrínseca, pois não passa de um signo. É o que Euricão descobre, amargurado, ao fim da história: as cédulas de dinheiro há muito tempo guardadas em seu cofre, de tão velhas, perderam seu valor. O dinheiro não passa de signo.

O ponto a ser retido no momento é o de que existem dois modos principais de tratar o luxo e dinheiro: o primeiro, de maneira positiva, isto é, luxo diz respeito a bens materiais e conforto - e de um modo abstrato simbólico -, o luxo pode ser visto como signo de diferenciação entre as pessoas.

Defenderemos que são três os conceitos que afastam inequivocamente Rousseau e Voltaire na querela do luxo. São eles os conceitos de progresso (artístico e cultural), felicidade e a teoria das paixões

⁷ VOLTAIRE. *Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot sur le Commerce, le Luxe, les Monnaies, et les Impôts*. 1738. On line. Último acesso realizado em 08/03/2011.

que apoia suas respectivas concepções sobre a natureza humana. Se nossa hipótese estiver correta é por causa dessa tríplice conceitual, melhor dizendo, da maneira como Rousseau e Voltaire valoram estes três conceitos que eles estão irremediavelmente separados em relação ao valor dos efeitos do luxo no homem e na sociedade.

Outra hipótese que baliza esta pesquisa é especificamente sobre Voltaire. Defenderemos que – diferente do que aponta René Pomeau, em *La religion de Voltaire* (1974) – o *philosophe* parisiense não mudou substancialmente sua posição sobre o luxo, ou seja, ele não passou a ser um detrator no fim da vida. Segundo nos parece, apesar de certa *diafonia* em seus textos sobre o tema, podemos perceber linhas de força responsáveis por manter a coesão de sua defesa do luxo.

Sobre Rousseau, defenderemos a hipótese de que o luxo é abordado por duas perspectivas. Da maneira de diagnóstico (escala) na qual ele é completamente rechaçado e por uma perspectiva mais prática (programática), pela qual se analisa uma sociedade específica. Neste âmbito circunscrito, dado que não seria possível extinguir o luxo uma vez que já foi disseminado, Rousseau passa a abordá-lo de maneira menos contundente.

Uma leitura atenta dos textos de Bernard Mandeville se mostrou fundamental, tanto porque ele foi o responsável pela primeira apologia do luxo realmente consistente, pois estava alicerçada em pressupostos político-morais, quanto pelo fato de que ele foi lido por Rousseau e Voltaire.

2 Rousseau e Voltaire: opostos que se margeiam

Je suis petit oiseau,
C'est la faute à Rousseau
Joie est mon caractère,
C'est la faute à Voltaire;
Misère est mon trousseau,
C'est la faute à Rousseau.⁸

Voltaire e Rousseau protagonizaram vários confrontos teóricos e mesmo de ordem pessoal, no entanto, hoje os restos mortais de ambos estão lado a lado no Panteão, monumento dedicado aos heróis da pátria francesa. O afastamento teórico, podemos dizer, não deu conta de evitar a posterior aproximação pela importância que nossos dois personagens tiveram. Os versos acima transcritos fazem parte de uma canção famosa que se encontra adaptada no livro *Os Miseráveis*, de Victor Hugo; se pensarmos na estrutura dos versos podemos perceber um dualismo entre Voltaire e Rousseau - mais do que isso - a acusação de culpa (*faute*) funciona como ponto em comum que liga os sujeitos contemplados pelo narrador. Eles são culpados os dois, mas de quê? Do legado que eles deixaram. A Rousseau e Voltaire é atribuída, portanto, a mesma responsabilidade por ter formado quem o narrador é (*je suis*), no entanto, a contribuição específica de cada um deles nos encaminha para o ponto inequívoco de contraposição. Voltaire e Rousseau são como opostos que se margeiam, unidos e ao mesmo tempo separados pelos versos que compõe a *chanson*.

R. F. Beerling, no texto *Lumières et ténèbres: remarques sur deux protagonistes antagonistes* (1980, p. 43), dirá que Voltaire e Rousseau seriam – como o título deixa claro – protagonistas antagonistas; René Pomeau, no artigo *Voltaire, Rousseau: deux débuts dans la vie* (1979, p. 7), chamará a relação dos nossos dois autores de um paralelismo antagônico. Eles seriam como duas expressões opostas do iluminismo, mas que se tocam, pois são “*antagonistas e complementares*” (*Idem*, p. 23). É justamente por isso que

⁸ HUGO, VICTOR. *Os Miseráveis*. 2002. Quinta Parte, Livro Primeiro, cap. XV, p. 1069. “Eu sou um passarinho, por culpa de Rousseau/ Meu caráter é alegre,/ por culpa de Voltaire;/ minha fortuna é a miséria, por culpa de Rousseau.”

nossa pesquisa se legitima. Fazer um estudo comparativo entre Voltaire e Rousseau não é – a despeito das diferenças entre eles - colocar monólogos em justaposição porque eles são complementares, como diz o comentador; nós acrescentamos que na maioria dos debates que travaram nossos dois autores falam de uma mesma coisa – condição fundamental para o diálogo -, no entanto, e isso que nos despertou atenção, eles enfatizam perspectivas bem distintas em relação a um mesmo ponto. Melhor dizendo, Voltaire e Rousseau como que representam reflexos opostos, mas, de um mesmo cenário.

O leitor de Rousseau e Voltaire tem diante de si dois autores que podem ser referidos como antípodas na história da filosofia. Participantes como adversários em várias querelas que tomaram lugar no século XVIII eles foram contemporâneos, conheciam a obra um do outro, além de terem trocado cartas e discutirem entre si a partir de textos formais. Vale lembrar que justamente enquanto contemporâneos eles não faziam um do outro a imagem - que nós leitores e comentadores a dois séculos de distância – temos deles. Voltaire, por exemplo, não chegou a conhecer obras tardias que formam em certa medida quem Rousseau é para nós: falo das *Confissões*, *Rousseau juiz de Jean-Jacques* e os *Devaneios de um caminhante solitário*, livros póstumos que apareceram apenas na penúltima década do século XVIII.

O parisiense Voltaire nasceu em 1694, portanto, era dezoito anos mais velho do que o genebrino Rousseau. São várias as referências de Voltaire a Rousseau em seus textos e vice-versa, vale anotar que eles não conversaram pessoalmente mais do que uma vez, e tanto para um quanto para o outro esse não foi um acontecimento significativo.⁹ A imagem que ambos construíram de seu adversário, portanto, foi prioritariamente derivada, isto é, a partir das obras lidas, cartas trocadas e conversas reportadas.

Tudo se passa como se eles representassem algo como arquétipos de duas concepções distintas sobre o valor do progresso, sobre a natureza humana e o estatuto das paixões. Antes de entrar no tema do luxo vejamos panoramicamente alguns momentos dessa relação filosófica cheia de conflitos.

⁹ GOUHIER, HENRI. *Rousseau et Voltaire, portraits dans deux miroirs*. (1983, p. 7).

Até 1750 eles haviam trocado ao todo um par de cartas. Foi quando, Rousseau, então jovem e pouco conhecido estudioso de música colaborou na parte musical em uma peça de Voltaire que fora musicada inicialmente por Rameau, chamada *As festas de Ramiro*, de 1745.¹⁰

No mesmo ano de 1750, entretanto, se iniciou a avalanche de referências ácidas que pautarão a relação entre os dois. O que aconteceu? Temos a publicação do *Discours sur les sciences et les arts*, de Rousseau, também chamado de primeiro *Discours*, texto no qual ele associa o progresso das civilizações – em termos de avanço das ciências e artes – à decadência dos costumes. Rousseau ataca um dos mais caros pilares do iluminismo: que o progresso racional manifestado pelas artes e ciência teria um efeito moralmente negativo entre os homens. Tal postura Voltaire dificilmente admitiria. E como foi a recepção de Voltaire a esse texto?

A reação foi de indiferença. Em acordo com Gouhier (1983, p.49), Rousseau enviou para o Voltaire um exemplar de seu *Discours*. Voltaire estava em Berlim na época e, como diz em carta, o texto não aguçou sua curiosidade: “quase não estou em condições, aqui na corte do rei da Prússia, de ler os textos que os escolares escrevem para o prêmio da Academia de Dijon.” (Citado por Gouhier, 1983, p. 49).

De todo modo, é na leitura do primeiro *Discours* que lemos a primeira referência direta e negativa a Voltaire. Rousseau cita nominalmente o *philosophe*, e o que é mais grave, ele o faz por seu verdadeiro nome, Arouet, o que por si só já era uma afronta. Diz Rousseau, criticando o gosto de sua época:

Diga-nos, célebre Arouet, quantas belezas másculas e fortes você não sacrificou à nossa falsa delicadeza, e quanto o espírito da galanteria, tão fértil em pequenas coisas não vos custou em grandes. (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 21)

Rousseau critica o comportamento passivo de Voltaire frente às exigências da moda literária. O grande escritor teria se submetido ao gosto corrompido de seu tempo. Mesmo com uma referência direta e negativa a sua

¹⁰ Sobre esse ponto ver, por exemplo, as **Confessions**, de Rousseau, Período de 1745/47, Livro Sétimo.

pessoa é somente depois de 1755, com o *Discours sur l'inégalité*, que Voltaire dará alguma atenção a esse escolar ousado que fora premiado pela Academia de Dijon.

Nós temos notícia de que Voltaire leu o chamado segundo *Discours*, as anotações em seu exemplar são prova disso. Das trinta e cinco notas somente uma é de aprovação.¹¹ Por que tanta contrariedade? Voltaire não poderia concordar com a descrição hipotética do estado de natureza rousseauiano, pois, para Voltaire a sociabilidade é natural. A vaidade e a inveja, por seu lado, seriam elas também naturais e exerceriam papel positivo na sociedade. Voltaire não poderia concordar também com a posição política do cidadão de Genebra, defensor da igualdade social, já que Voltaire aceita a desigualdade, além de considerá-la necessária. O desacordo se dá porque estaríamos diante de duas antropologias distintas.

E qual foi a reação de Voltaire frente ao segundo *Discours*? Ele escreveu uma sátira.¹² E isso diz muita coisa. Na famosa carta de Voltaire a propósito do texto ele agradece Jean-Jacques pelo envio de seu mais novo livro “*contra o gênero humano*”; durante a leitura do texto até deu vontade de andar de quatro patas, diz Voltaire, ironizando o olhar positivo de Rousseau ao analisar hipotético-comparativamente o homem natural e o homem social. Tanta comicidade não foi somente para o genebrino, destinatário da correspondência, porque Voltaire manda publicar a carta-sátira¹³ sabendo, naturalmente, que o seu lugar privilegiado na República das letras poderia orientar para o acento satírico-simplista a leitura de outras pessoas.

Muito se diz sobre a estratégia de Voltaire em relação aos argumentos de Rousseau. Não penso que Voltaire leu errado o texto de Jean-Jacques, não aponto tampouco razões psicológicas para a leitura irônica que Voltaire faz, por exemplo, a partir de um “*desejo de competição*”, como anota Evaldo Becker.¹⁴

¹¹ GOUHIER, HENRI. *Rousseau et Voltaire, portraits dans deux miroirs* (1983, p. 56).

¹² Ver o subcapítulo sobre sátira em Voltaire neste trabalho.

¹³ GOUHIER, HENRI. *Rousseau et Voltaire, portraits dans deux miroirs*. (1983, p. 65).

¹⁴ BECKER, EVALDO. *Política e linguagem em Rousseau*, tese de doutoramento. “*Sua visão (a de Rousseau) é deveras contundente, mas dificilmente poderia dar margem a críticas como a de Voltaire (...) essa crítica que, oriunda de um dos maiores filósofos de sua época, demonstra não tanto uma leitura equivocada ou desatenta, mas um desejo de competição e de não aceitação de ideias tão contrárias às suas.*” (2008, p. 199).

Voltaire já era um autor literário consagrado não lhe cabendo o papel de medir forças com Jean-Jacques. Certo mesmo – para além dos motivos pessoais do autor, que não nos cabe retrair – é que Voltaire se vale da mesma estratégia com a qual ele ataca os religiosos, ou seja, escreve uma sátira. Fato significativo de que Voltaire considerou Jean-Jacques como um inimigo.

Vale dizer que ele não foi o único a distorcer e fazer troça das teses de Rousseau. Palissot, por exemplo, em 1755 escreve a comédia *Les originaux*, em que retrata um personagem (no caso, o próprio Rousseau) andando de quatro e comendo salada.

Levando em conta a proposta voltairiana o acento do texto dificilmente poderia ser diferente do que vemos. E qual o método satírico? Voltaire vai tomar ao pé da letra teses que precisariam ser contextualizadas e matizadas no interior da atmosfera argumentativa do texto rousseauiano. Assim como os personagens religiosos dos contos de Voltaire, a sátira neste caso exagera ao máximo os atributos considerados negativos do *personagem-alvo*, de modo que a crítica se torna ainda mais taxativa.

Em 1756 os dois autores entram em nova querela, agora por ocasião do terremoto de Lisboa, de 1755.¹⁵ O terremoto de primeiro de novembro abalou também Voltaire. Podemos dizer que a filosofia foi chamada para dar conta de conciliar a tragédia entre os homens com os atributos de Deus (como bondade e onipotência). Os religiosos defenderam que se tratava de castigo divino, Voltaire rapidamente levanta sua pena problematizando a justificação religiosa, mas também a filosófica, visto que a tese do melhor dos mundos possíveis, de Leibniz, e o *‘whatever is, is right’*, de Pope, que poderiam justificar filosoficamente o acontecimento também serão criticadas por Voltaire.

Em maio de 1756 aparece o *Poème sur le désastre de Lisbonne* ou *examen de cet l’axiome: tout est bien*,¹⁶ poema com cerca de duas centenas de versos, nele Voltaire investiga uma significação filosófica para o acontecimento sem tentar defender, vale notar, uma justificação.

¹⁵ Sobre o tema, ver, por exemplo, o artigo de Gabrielle Radica. **L’optimisme de Rousseau: la Lettre à Voltaire du 18 juin 1756**. In : *Lumières*, numero 6, Lisbonne 1755: un tremblement de terre et de ciel. Bordeaux, 2006. pp: 41-58.

¹⁶ VOLTAIRE. **Mélanges**. Paris, 1961, pp. 304-309.

Se os religiosos diziam, por exemplo, que se tratava de um castigo de Deus pelas falhas dos homens, Voltaire cita Londres e Paris - ambas ilesas -, porém, tão corrompidas quanto Lisboa. Por que não elas? Sobre a perspectiva filosófica do evento e diante da tragédia lisboense, ou seja, da cidade em ruínas e a grande quantidade de mortos, Voltaire recoloca o problema já antigo que discute o mal no mundo. Como dizer convictamente – diante dos cadáveres acumulados – que este é o melhor dos mundos (Leibniz) ou que o mal é privação (Agostinho)? Que tipo de bem poderia compensar tamanho mal sofrido? Como diz Gabrielle Radica: “*ao invés de mostrar a falta dos homens, ele mostra a falta de Deus.*” (RADICA, 2006, p. 42).

Rousseau recebe um exemplar do poema que - segundo ele - teria sido enviado pelo próprio Voltaire.¹⁷ O texto mereceu uma resposta direta do genebrino, a *Lettre sur la Providence*, de 18 de agosto de 1756. Rousseau defende sua crença na ordem pré-estabelecida contra o questionamento de Voltaire. Sua argumentação é uma novidade, pois, analisa a tragédia sócio-politicamente. Culpar o Autor da natureza pelo desastre advindo do terremoto não seria a abordagem mais correta. Como assim? O genebrino critica Voltaire dizendo que não foi a natureza quem fez as mansões lisboenses em que pessoas se amontoavam e para as quais a população voltou a fim de pegar seus bens e documentos - mais valiosos do que suas vidas -, desatentas para os tremores de terra que se seguiram ao primeiro abalo. Os males advindos do terremoto foram em sua maior parte, portanto, culpa dos homens e de sua situação sócio-política.

Depois da resposta ao *Poema sobre o terremoto de Lisboa* não houve tréplica direta por parte de Voltaire, no entanto, Rousseau vai dizer em carta e em sua obra autobiográfica, *Confessions*, que o conto *Candide*, de Voltaire, teria sido a tréplica à sua *Lettre sur la Providence*.¹⁸ O texto voltairiano está mais pra uma sátira da filosofia leibniziana do que uma resposta a Jean-Jacques. O personagem Pangloss, por exemplo, prega de um modo que podemos chama de satírico o que se lê nos *Ensaio de Teodicéia*,

¹⁷ GOUHIER, HENRI. *Rousseau et Voltaire, portraits dans deux miroirs* (1983, p. 75).

¹⁸ Ver de ROUSSEAU, por exemplo, *As Confissões* (2008, Livro nove, p. 391 e Livro dez, p. 485).

ele invoca, por exemplo, o princípio de razão suficiente e fala da harmonia pré-estabelecida, jargão notadamente leibniziano.

Em 1757/58 uma nova querela encarnizará a disputa: agora sobre o valor moral do teatro. Quase no mesmo período em que Rousseau escrevia sua *Lettre sur la Providence*, D'Alembert recolhia informações para escrever o artigo *Genebra*, para a *Encyclopédie*. O tomo VII da obra citada apareceu em novembro de 1757, contendo esse artigo de D'Alembert sobre a cidade natal de Rousseau, Genebra. O ponto que mais nos interessa é o de que D'Alembert censura Genebra pela proibição das companhias de teatro. Rousseau é terminantemente contra a posição do *philosophe*.

Em 1758, Rousseau publica como resposta a *Lettre à d'Alembert*. Jean-Jacques, nesse texto, não atribui ao teatro um valor pedagógico-moral positivo e defende que as festas públicas de Genebra não devem ter o ambiente fechado e hierarquizado dos teatros parisienses. Lá as festas são mais saudáveis, se dão ao ar livre, momento de unificação em que os habitantes – abraçados - não se dividem por classes, pois são cidadãos. A luz do sol e depois a da lua é que iluminam o ambiente cívico de festividade, sem divisão entre espectador e atores, em contraposição ao escuro teatro francês.

Entretanto, pode-se perguntar: o que isso tem a ver com Voltaire? Ora, escritor de peças de teatro, Voltaire havia se instalado em Genebra no começo de março de 55, em uma propriedade que se chamava *Les Délices*. E não demora a organizar apresentações por lá, nas quais ele mesmo representa. Ao que parece, D'Alembert foi consultar o próprio Voltaire, colaborador da *Encyclopédie*, quando foi escrever o artigo *Genebra*, e a pedido do mesmo Voltaire redige a censura à cidade suíça por não aceitar a implantação de companhias de teatro. Voltaire, portanto, tem tudo a ver com a querela: “*Jean-Jacques sabe que D'Alembert é aqui cúmplice de Voltaire e que, se se abre um teatro em Genebra, o dono das Delícias será o primeiro a se beneficiar com isso.*” (GOUHIER, 1983, p. 119).

Rousseau se coloca a favor da decisão genebrina e publica um texto apresentando seus motivos, a já citada *Lettre à d'Alembert*; Voltaire prefere não levar Rousseau muito a sério, mesma estratégia dos dois

discursos, ele chega mesmo a criticar D'Alembert por tê-lo respondido: “*Quê, você respondeu seriamente a esse louco do Rousseau, a esse bastardo do cachorro de Diógenes - o cínico -?*” (Citado por Gouhier, 1983, p. 138). Para Voltaire, o genebrino merecia indiferença, no máximo uma sátira.

Um louco, tudo bem, mas o bastardo do cachorro de Diógenes? Parece exagerado. Mas devemos ter em mente que Jean-Jacques é uma figura que causa perturbação. Com sua escrita fulminante ele acabou se afastando dos *philosophes*. Estaria ele no partido contrário, então, o dos religiosos? Aparentemente, não, no entanto, aos olhos de Voltaire – engajado em uma batalha em nome da razão contra o fanatismo em que os lados em conflito são relativamente bem definidos - Rousseau, de fato, parece um louco e essa imagem só vai piorar.

Rousseau se afasta cada vez mais dos *philosophes*. No *Émile*, por exemplo, texto de 1762, ele vai de encontro a teses dos religiosos, mas também se posiciona contra *philosophes* tais como Diderot, Condillac e Helvétius. Autor que, como diz Voltaire, escreve contra as comédias e faz ele mesmo uma comédia ruim; publica que o teatro parisiense corrompe os costumes e dá ao público um romance seu; fala mal da música francesa morando em Paris, trabalhando como copista. Escritor refinado que questiona o papel das artes no aprimoramento dos costumes.¹⁹

Voltaire mostra sua irritação em carta: “*esse louco trata os filósofos tão mal quanto os padres, de modo que não lhe restará um só amigo sobre a terra.*” (citado por GOUHIER, 1983, p. 195). Correto ou não, foi um fatídico anúncio, concretizado no início dos *Revêries d'un promeneur solitaire*.²⁰

A partir dos anos 60, com a publicação de *Émile* e do *Contrat social*, a posição crítica de Rousseau o afasta definitivamente dos *philosophes* e sua postura não mais é tratada com indiferença por Voltaire, na verdade, Rousseau

¹⁹ Ver, por exemplo, o texto satírico que Voltaire escreveu sobre Rousseau: **Lettre au Docteur Pansophe**. In: **Mélanges**, Gallimard, Paris, 1961, pp: 831-839. “(...) *judicieux admirateur de la bêtise et de la brutalité des sauvages, vous avez crié contre les sciences, et cultivés les sciences. Vous avez traité les auteurs et les philosophes de charlatans ; et, pour prouver d'exemple, vous avez écrit contre la comédie avec la dévotion d'un capucin, et vous avez fait de méchantes comédies.*”

²⁰ Logo no primeiro parágrafo do texto lemos: “*Eis-me, portanto, sozinho sobre a terra, sem outro irmão, próximo, amigo ou companhia que a mim mesmo.*” (ROUSSEAU, 2008, p. 7).

passa mesmo a ocupar um lugar privilegiado no universo voltairiano. Tornou-se urgente refutá-lo. Podemos dizer que Voltaire aparentava bastante irritação quando tratava das obras de Rousseau. Percebemos isso por sua contundência no *Dictionnaire philosophique*, por exemplo, quando cita alguns trechos do segundo *Discours* para atacar diretamente a pessoa de Rousseau. Como? Se valendo de vários adjetivos como ‘*mal piadista*’ ou ‘*semelhante a uma raposa sem rabo*’ (VOLTAIRE, 2005, p. 313).

No verbete *Lei natural* Voltaire considera Jean-Jacques um ‘*pobre bufão*’; no verbete *Homem*, por sua vez, critica a – por assim dizer – antropologia solitária de Rousseau: “*nossa natureza é bem diferente desse espantoso romance que esse energúmeno fez dela*”; ‘*energúmeno*’ que também seria, para Voltaire, um “*inimigo da sociedade*”.

Sobre o *Contrat social*, de 1762, Voltaire não parece tomá-lo como um livro a ser levado a sério. Temos documentadas as anotações à margem do seu exemplar. O texto rousseauiano que - segundo Derrathé (2009, p. 30) - é tomado pelos franceses como Evangelho da Revolução de 1789, para Voltaire não passaria de “*uma brochura intitulada Do Contrato Social, ou insocial, do pouco sociável Jean-Jacques Rousseau*.” (VOLTAIRE, 2001, p.212/13). O *philosophe* faz cinquenta e cinco observações negativas ou interpelações como ‘*falso*’, ‘*digno de pena*’ e ‘*ridículo*’ ao longo do texto. Somente três comentários são favoráveis ao genebrino. Voltaire, de todo modo, se limita a escrever ‘*bom*’ nas passagens às quais ele concorda. Os outros apontamentos são tão negativos quanto contundentes: “*suposição ridícula*” (2001, p. 199), “*obscuro e falso*” (2001, p. 203), e “*muito falso*” (2001, p. 208), para citar alguns exemplos.

Voltaire também se valeu de conto e novelas para ridicularizar Rousseau. A história da novela *l’Ingénu*, por exemplo, faz referência ao homem natural de Jean-Jacques. Em acordo com Roger Petit (edição dos *Contes* de 1939), o personagem principal da novela, o *Hurão*, seria o próprio Rousseau. Nós não chegamos tão longe, até porque se Voltaire quisesse fazer de Rousseau um personagem ele o teria nomeado explicitamente, como aconteceu no conto *L’homme aux quarante écus*; de todo modo, o protagonista da novela ao menos se assemelha derivadamente à descrição que Rousseau

faz da menor quantidade de vícios dos selvagens em relação ao homem imerso em uma sociedade complexa como a europeia.

O Hurão é honesto, simples e franco porque não foi corrompido pelo dinheiro, fausto e polidez: é o arquétipo do sujeito que não reconhece as convenções do homem civilizado e aponta com muita agudeza suas incoerências; no entanto, o personagem não passa de um selvagem e sua falta de civilidade lhe custa caro. É na cadeia – preso pelo déficit de tato social - que ele progride racionalmente conseguindo se adequar às normas de conduta dos homens civilizados. Ainda que consiga crescer social e financeiramente, toda essa aventura lhe custou a vida de sua amada.

Em *Pot-pourri*, escrito em 1764, Voltaire faz Rousseau participar de um dos diálogos. Quase nada no texto de caráter anti-clerical requisitaria a participação de Jean-Jacques, mas o personagem *Rousseau* acaba entrando em cena no que poderia ser chamado de um apêndice cômico do texto. Voltaire, segundo Gouhier (1983, p.198), se irrita com Rousseau também por ser um *philosophe* que mais se parece um dogmático religioso. Acusar o homem de corrupção dos costumes por comparação ao um Estado de Natureza seria a mesma coisa que laicizar o jardim do Éden. No texto Rousseau é pintado como um sujeito meio abobalhado que não tem muita exatidão nos termos. Se ele não é alvo de opróbrios, dessa vez ele é mostrado como digno de compaixão piedosa, o que pode ser ainda pior. Já no conto *L'homme aux quarante écus*, mais uma participação de Rousseau. Voltaire aponta o que seriam as contradições de Jean-Jacques, ou seja, a sua vida não entraria em acordo com as suas teses.

O ápice do conflito chega junto com *Lettres écrites de la montagne*, texto que veio a lume também em 1764. Rousseau estava sendo procurado por causa do *Émile* e do *Contrat social* – textos que foram condenados pelo Parlamento de Paris e depois pelo Pequeno Conselho de Genebra – e usa as *Lettres* para se defender das acusações que estavam sendo dirigidas a ele. Ainda que na posição de defesa Rousseau não deixa de mencionar Voltaire - especificamente na Quinta Carta - o apontando como autor do *Sermons des*

cinquante, texto anti-clerical o qual Voltaire sempre negou a autoria.²¹ Em tempos de censura uma atitude como essa poderia – e foi – vista como delação.²² O que era irritação por parte de Voltaire se transforma agora em fúria.

É nesse espírito que Voltaire escreverá o *Sentiment des citoyens*, em dezembro de 1764. Publicado anonimamente, o texto anuncia ao público que Rousseau, pretendo escritor pedagógico, teria abandonado seus filhos ao orfanato.²³ Com bastante agressividade o texto coloca Rousseau como um homem a ser batido. A indiferença e a sátira já não se mostram como boas ferramentas para lidar com o cidadão de Genebra: “*Tem-se piedade de um louco, mas quando a demência se transforma em furor, elas se ligam. A tolerância, que é uma virtude, torna-se então um vício.*” (VOLTAIRE, 1961, p. 715). Já não estamos falando simplesmente de um louco, acrescenta-se ao estado mental defeituoso a vileza moral: “*a demência não pode mais servir de justificativa quando por ela se comete crimes.*” (Idem, p. 717).

Esse panfleto foi ao que parece um dos fatores motivadores para a redação das *Confessions*, de Rousseau. A contundência dos ataques de Voltaire nos mostra o quão perigoso ele considerava Rousseau. A perspectiva teórica dos nossos dois autores os levou à inimizade pessoal. Vejamos no que diz respeito ao luxo como o confronto se deu.

²¹ ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. **Cartas escritas da montanha**. (2006, p. 307).

²² Gouhier. “(...) présenter publiquement comme l’auteur du *Sermon des Cinquante* devient ‘délation’.” (1983, p. 211).

²³ VOLTAIRE. **Sentiments des citoyens**, In: **Mélanges**. “ (...) il a exposé les enfants à la porte d’un hôpital en rejetant les soins qu’une personne charitable voulait avoir d’eux, et en abjurant tous les sentiments de la nature comme il dépouille ceux de l’honneur et de la religion.” (1961, p. 717).

3 LUXO E SOCIEDADE

3.1 Voltaire, o *philosophe* apologista do luxo

Como sugere Salinas Fortes em sua obra introdutória sobre o século XVIII e também René Pomeau, na coleção de extratos políticos de Voltaire, nosso autor não foi um filósofo sistemático ²⁴ em um sentido – podemos dizer - cartesiano da palavra: sua reflexão se desenrola sem a preocupação metodológica de seguir um trajeto concatenado em que as partes do construto teórico sejam necessariamente interdependentes. De acordo com a advertência de Roger Bastide a razão dessa postura é o caráter eminentemente crítico de Voltaire, ²⁵ ou seja, os seus textos vão desbravando todas as facetas do assunto colocado para investigação e por isso não raro um texto de juventude, por exemplo, se contrapõe a um escrito de maturidade. Não é muita ousadia afirmar - de novo em acordo com Salinas Fortes - que Voltaire era mais polêmico do que sistemático e possivelmente por tal motivo foi apropriado e interpretado de muitas maneiras. ²⁶

Com uma grande reputação na República das letras, teve reconhecimento de sua obra ainda em vida e foi muito bem sucedido financeiramente. ²⁷ Dado relevante sobre nosso autor já que esses dois

²⁴ FORTES, LUIS ROBERTO SALINAS. **O Iluminismo e os reis filósofos**: “Polemista vigoroso, crítico mordaz da Religião e da Monarquia, Voltaire não é propriamente um teórico. Não deixou uma obra sistemática que se compare ao ‘Espírito das Leis’. Suas ideias estão espalhadas por numerosas obras de estilo e gênero variado e ele é principalmente o grande agitador e propagandista do novo espírito.” (2004, p. 40). René Pomeau já havia feito a mesma constatação em **Politique de Voltaire**: “Cet homme de sens, qui applique sa réflexion à ce qui s’est passé comme à ce que se passe sous ses yeux, n’est pas armé d’un système (...)” (1963, p. 8).

²⁵ Bastide afirma no Prefácio dos **Contos e Novelas** em defesa do que seria o centro propulsor do pensamento de Voltaire, a saber, a crítica: “Não se imagine entretanto que Voltaire se disperse. Pois todas essas obras multiformes, peças de teatro, epístolas, sátiras, romances, dicionários e até livros de história, pelo menos o que escreveu sobre o Parlamento, obras de exegese bíblica, e finalmente sua volumosa correspondência, tudo gira em torno de uma só ideia, de um programa filosófico único: a crítica política e principalmente a crítica religiosa. ‘Esmagar a infame’... como diz em suas cartas. E a infame era a igreja Católica.” (2005, p. 49).

²⁶ Sobre essas apropriações ver o livro de René Pomeau, **La religion de Voltaire** (1974, Introduction).

²⁷ Sobre esse ponto, ver: TURNOVSKY, GEOFFREY. **A construção de um nome: uma vida de Voltaire**. In: *Compêndio Cambridge sobre Voltaire*. Principalmente o cap. *Riqueza e Propriedade*, (2010, p. 48). Nas obras completas de Voltaire, publicadas pela Voltaire Foundation, Mark Wadickor, um dos editores críticos faz o seguinte comentário: “Financial matters had perhaps never been entirely absent from his preoccupations determined as he had been to make enough money to render him independent of the whims of a patron.” (2006, p. 64). Rober Mauzi, por sua vez, em **L’idée du bonheur**, nos diz que: “De tous les philosophes du siècle, il est celui que accepte le plus aisément l’evidence du Bonheur par la richesse.” (1969, p. 159).

âmbitos - o intelectual e o financeiro - no caso de Voltaire sempre se conjugaram bem; ele, de fato, foi um grande defensor da relação benéfica entre a difusão de princípios racionais e a expansão comercial.

Voltaire aborda o luxo menos como signo do que como ferramenta econômica, nesses termos, luxo é algo que permite o aumento do conforto material e aquisição da felicidade, além de – já em âmbito político - propiciar o fortalecimento da liberdade do Estado. De um ponto de vista biográfico vale a pena ressaltar o fato de que Voltaire, ao se mudar para Ferney, tornou-se um grande proprietário manufatureiro. Arrendou lotes para camponeses, fez com que se drenassem pântanos, mantinha as estradas em bom estado, enfim, exemplos de um uso material-econômico do luxo.²⁸

Multifacetado, Voltaire envolveu-se com discussões metafísicas, com questões como a sobrecarga de impostos, além de ter divulgado Newton na França e de não ter se isentado de defender por escrito um homem em apuros, o protestante Calas, homem que fora injustamente condenado à morte.²⁹ Escreveu obras históricas e teorizou sobre aquilo que seria escrever uma obra de história, pensou o homem em suas paixões e a economia política. Refletiu sobre a moral, fez peças de teatro, mas não só isso: representou algumas delas.³⁰ Ainda lhe sobrava tempo de propagar ilicitamente - lembremos da censura - a liberdade de expressão por meio de panfletos. Foi por excelência um defensor da liberdade, mas não da igualdade social. Personagem requisitado como sendo um dos pais do Iluminismo francês, aquele que Joseph d'Hémery, inspetor do comércio de livros em meados do século XVIII descreveu como sendo “*alto e seco, mais parecendo um Sátiro*”,³¹ assinava muitos de seus textos por pseudônimos. Vários dentre eles foram queimados, sua pessoa foi perseguida, mas ainda assim Voltaire continuava seu embate

²⁸ Sobre esse ponto ver: LEPAPE, PIERRE. **Voltaire: nascimento dos intelectuais no século das luzes**. (1994, capítulo 18). Ver também a apresentação de Roger Bastide aos **Contos e novelas** (2005, p. 43).

²⁹ O mote do **Tratado sobre a tolerância**, de 1763, é a história de um francês chamado Jean Calas. Voltaire se posiciona em favor da família desse homem que foi morto condenado injustamente por ordem judicial, no dia nove de março de 1762, acusado de assassinar seu filho. O **Tratado** é um texto exemplar e eloquente em que o filosofar e o agir político se confundem. Vale lembrar que esse não foi o único caso em que Voltaire intercedeu publicamente em defesa de um cidadão injustiçado. Ver, por exemplo, GOULEMOT, J. & MASSEAU. **Inventaire Voltaire**. (1995. Verbete *Affaires*, pp. 26-32).

³⁰ É o que nos diz Roger Bastide no Prefácio dos **Contos e novelas**, de Voltaire. (2005, p. 16).

³¹ DARNTON, ROBERT. **Policing writers in Paris circa 1750** (1984, p. 12).

teórico como um bravo soldado na linha de frente de uma guerra em nome da razão e da tolerância religiosa;³² enfim, “(...) *publicou incessantemente durante um período de mais de sessenta anos.*” (SOUZA, 1983, p. 9.) Eis o personagem filosófico Voltaire, o apologista do luxo que trabalhava dezoito horas por dia.³³

Voltaire é um apologista, o que lhe coloca em uma posição difícil porque o luxo foi recorrentemente acusado por corromper a moral e o corpo político, no entanto, ele bem sabe disso como fica claro na segunda seção do verbete dedicado ao luxo de seu *Dicionário*: “*Há dois mil anos o luxo vem sendo criticado, tanto em verso quanto em prosa (...)*” Ele ainda assim entra na disputa porque a causa desse posicionamento consensual seria devido a preconceitos filosóficos. Voltaire procederá de modo a desmistificar perspectivas morais, políticas e históricas que levaram à crítica indevida ao luxo. De tal feita, o *philosophe* termina a sentença citada acima dizendo que se o luxo foi criticado por tanto tempo, seja verso ou em prosa, ele foi – em contrapartida - “(...) *sempre amado*”. A relação amorosa entre os homens e o luxo teria sido abafada por causa dos moralistas conservadores. Quem foram eles?

Se muitos foram os pensadores que se viram às voltas com o cálculo envolvendo os benefícios e prejuízos do luxo para a sociedade, o debate transcorreu durante muito tempo como que seguindo uma única via, ou seja, colocando os argumentos na balança as críticas e ressalvas desferidas contra o luxo têm peso muito maior do que qualquer apologia. O luxo era

³² Muitos comentadores se utilizam da expressão ‘guerra’ ao tratar de Voltaire e a relação dele com seu tempo a partir de sua produção intelectual. Em **La politique de Voltaire**, Pomeau ao falar da relação de Voltaire com a igreja usa o termo ‘escaramuça’. Ainda segundo Pomeau, essa relação teria mesmo se encarniçado com o passar dos anos, transformando-se em conflito aberto: “(...) *Voltaire, plus prudente, se préparait au grand combat, et déjà livrait les premières escarmouches.* 1963, p.36). Novamente Pomeau, agora no livro **La religion de Voltaire**, escreve: “*Il faudra que Voltaire revienne de cette illusion. Avant qu’il entre en guerre contre l’infâme.*” (1974, p. 145). Mortier, por seu turno, cita uma afirmação de Flaubert sobre Voltaire: “*cet homme-là me semble ardent, convaincu, superbe (...)* toute son intelligence était une machine de guerre.” (1990, p. 104). Sylvain Menant, em sua introdução aos contos de Voltaire diz: “*Le contes de Voltaire jouissent d’une immense réputation nationale et internationale. Ils passent à la fois pour la plus habile machine de guerre (...)*”. (1992, Introduction). Já Frédéric Deloffre em seu prefácio às **Lettres Philosophiques** compara o livro de Voltaire a “*une machine de guerre bien réglée, un arsenal dans lequel Voltaire n’eut plus qu’à puiser des armes pour toutes ses luttes ultérieures.*” (1986, p. 10).

³³ Ver o Prefácio de Roger Bastide dos **Contos e novelas**, de Voltaire (2005, p. 18).

consensualmente atacado por favorecer a ganância dos homens e corromper a virtude.³⁴

Do ponto de vista sociológico e em acordo com Giuseppe Barbini, em *Il lusso: la civilizzazione in un dibattito del XVIII secolo*, a relação entre avidez e luxo - implicando em alienação dos deveres cívicos - será usualmente colocada pelos detratores, fazendo com que o debate se dê em termos de um conflito entre riqueza material e virtude.³⁵

Na cidade antiga, como anota Renato Galliani no livro *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire, étude socio-historique* (1989, p. 10), a noção de luxo tinha uma significação política precisa. O indivíduo que a ele cede em nome das comodidades materiais não é mais capaz daquela disciplina necessária para manter a coesão do grupo. Privilegiando seu próprio interesse ele negaria por consequência a comunidade. É por isso que na antiguidade o luxo e a riqueza em geral eram considerados como fatores de corrupção moral e política.

³⁴ Platão, nos *Livros IV e VIII* do livro **A República** (1965), coloca o luxo em uma relação que sempre voltará a ser retomada pelos detratores: luxo iria de par com a corrupção da virtude e desigualdade entre os cidadãos. Platão faz com que o personagem Sócrates estabeleça uma relação inversamente proporcional entre o apreço pela riqueza e o apreço pela virtude, (Livro VIII, 550e-551c) não sem antes ter feito restrições ao comércio e ao uso do dinheiro por parte dos habitantes da cidade ideal. (Livro V, 742a-743c). O personagem Sócrates segue já havia, de fato, se posicionado contra a desigualdade social em forma de riqueza/pobreza, pois, uma engendra o luxo, a preguiça e o gosto pelas novidades, a outra dá vazão à baixeza e a perversidade morais (Livro IV, 421e – 422d). Sêneca segue a mesma linha de argumentação. Lembremos das **Cartas a Lucílio** (2001) por um instante. Lá a busca por prazer é criticada, pois, as pessoas devem controlar as paixões em nome de uma moderação racional, nessa medida o estoico defende que devemos saber tirar do ouro e das riquezas o melhor proveito possível, e isso se obtém quando os possuímos e não necessitamos deles (Carta XIV, p. 49). Em se tratando da obtenção da virtude, Sêneca prescreve a ausência de paixões como a avareza, vaidade, ambição e inveja, aliadas das riquezas e do luxo (*Idem*). Sêneca é contra o excesso luxuoso porque ele é fonte de corrupção física e moral. A argumentação é de ordem psicológica, uma vez que a busca por prazer é engatilhada nos homens, a ânsia por comodidades nunca é satisfeita - e desse modo - querendo sempre aumentar os bens materiais, reféns de um desejo que nunca se satisfaz, vemos dada a partida um ciclo vicioso representado por - desejo, obtenção do desejado: satisfação temporária; desejo (...) - que impede o próprio gozo daquilo que se tem: “*Quem necessita de riqueza está em ânsias por ela; ora, ninguém goza um bem que é fonte de preocupações. Procura sempre acrescentar-lhe qualquer coisa, e enquanto pensa em aumentá-la, esquece-se de tirar dela partido*”. (SÊNECA, 2001, Carta XIV, p. 49).

³⁵ BARBINI, GIUSEPPE. **Il lusso: La civilizzazione in un dibattito del XVIII secolo**: “*Lusso e avidità sono correlati dall’assenza di una misura che li rende insaziabili e assorbono la personalità individuale alienandola da ogni dovere sia nella sfera privata che pubblica. Da qui il conflitto tra ricchezza e virtù largamente presente nel pensiero politico e morale dall’antichità al XVIII secolo.*” (2009, p. 26).

Chamamos essa grande etapa histórica - até o século XVIII – de *condenação do luxo* porque não havia realmente uma disputa, pois, o lado apologista praticamente inexistia. Mas esse cenário foi transformado. O estatuto do luxo sofrerá alterações importantes, ele passará a ser tratado por uma perspectiva mais prática e não tanto por um viés moral. A busca por prazer pessoal será legitimada e paixões como vaidade e cobiça, por sua vez, serão alçadas à categoria de motores do progresso econômico-político. Vejamos.

3.2 Mudança de estatuto do luxo

Podemos dizer no século XVIII estava em andamento uma série de mudanças no que diz respeito à vida cotidiana dos homens – e segundo nos parece - isso teve repercussão no estatuto do luxo. O ponto que gostaríamos de ressaltar é o de que houve a transição de uma economia de subsistência (característica da Idade Média) para uma economia de abundância, baseada no incipiente comércio internacional.³⁶ O luxo, no primeiro caso - como em Tomás de Aquino³⁷ - seria mais simbólico do que palpável, tendo uma função

³⁶ Tomo emprestado os termos de Luis Roberto Monzani, presentes no livro **Desejo e Prazer na Idade Moderna** (2011, p. 23).

³⁷ Para Tomás de Aquino o luxo era tido como algo invariavelmente ruim quando dizia respeito aos particulares civis, de acordo com os mesmos motivos pelos quais ele foi criticado anteriormente: pois corromperia a virtude e daria ensejo a paixões cuja manifestação seria prejudicial ao homem; contudo, vemos agora uma mudança na articulação dos argumentos em relação à antiguidade. A desigualdade é vista como algo legítimo. O luxo passa a ser considerado como um signo político que legitimaria a desigualdade social. Tomás de Aquino, deste modo, defende a exclusividade do luxo. Ele é indulgente quanto ao seu uso ritual ou simbólico por parte de alguns escalões sociais. Na **Suma Teológica** (1958), especificamente na questão CLXIX, o filósofo considera o vício ou virtude das vestimentas e os adornos externos. A premissa é a de que a vestimenta e o ornamento exterior não seriam naturais, basta levar em conta a sua contingência conforme a diversidade dos tempos e dos lugares. (AQUINO, 1958, *Questão CLXIX*, p. 1018) Pautados por uma conduta de simplicidade aos homens cabe não abusar dos ornamentos e vestes, pois, assim fazendo estarão exercendo culto ao corpo, sendo escravos das paixões, no caso, a vanglória (*Idem*, p. 1020) A conclusão de nosso autor é a de que as vestimentas e ornamentos são neutros moralmente falando, o problema estaria mesmo com os homens; isso quer dizer que o vício residiria propriamente no uso abusivo que se faz das vestes e ornamentos: “*As coisas exteriores, em si mesmas, de que o homem usa não são matéria de nenhum vício, que só existe em quem as emprega imoderadamente.*” (*Idem*, p. 1020). A tese de Aquino é a de que os adereços neles mesmos não são viciosos, entretanto, isso pouco importa já que não se deve usá-los em nome da moderação, ademais – diz nosso autor mais à frente em seu texto - pecam todos aqueles que produzem tais produtos supérfluos por seu engenho, pois, dão ocasião para outros pecarem. (*Idem*, p. 1032)

Como estamos vendo, Tomás de Aquino critica o luxo do particular, cujo vestuário deve corresponder à condição da pessoa e estar em conformidade com os costumes vigentes. O ponto que nos interessa é o de que vemos evidenciada a defesa de um uso simbólico e litúrgico do luxo. Ele será permitido quando colocado a serviço de Deus, como ferramenta ritual seja em cerimoniais litúrgicos ou

principalmente ritualística, seja em cerimônias religiosas ou para uso político. Funcionava, portanto, mais como símbolo de poder do que objeto de desejo.³⁸ Este quadro foi alterado no desenrolar do século XVIII,³⁹ como mostra Jean Starobinski, na obra *A Invenção da Liberdade*.⁴⁰

Nesse importante estudo podemos acompanhar a análise do processo de mutação do luxo de um expediente de explicitação do poder real para algo mais acessível aos homens, relacionado com o gozo individual e busca por prazer. O caráter ritual do luxo vai se dissolvendo a ponto de se tornar um perigo para o soberano, pois, a função ritual da pompa e do fausto – agora dissolvida - já não legitima o poder do rei, na verdade o luxo da majestade no final do século XVIII passa a ser visto como desperdício, arbitrariedade de um homem entediado:

A ostentação do príncipe não subjuga mais; vê-se apenas um homem entediado que procura divertir-se ouvindo óperas, caçando, trocando de amante; as construções que para isso faz edificar, ou para finalidades mais sérias, evidentemente não deixam de ser majestosas; porém, sua beleza, seu encanto fazem suspeitar que o gozo privado do príncipe é mais importante do que o interesse público. (Idem, p. 22).

ainda quando usado por dignidades político-militares. O luxo seria o signo dos diferentes estamentos sociais legitimados por Deus, em certo sentido, ratificador da desigualdade entre os homens. Como diz o próprio Tomás de Aquino: “*Os constituídos em dignidade, ou ainda os ministros do altar, usam de roupagens mais preciosas que os outros, não para a glória, mas para exprimir-lhes a excelência do ministério ou do culto divino. Por isso, não praticam nenhum vício assim procedendo.*” (AQUINO, 1958, p. 1024. Sublinhado por nós.) O luxo é signo de virtude – mais do que isso - implica em privilégio social e moral, visto que o luxo serve para refletir a “*excelência do ministério*”, como diz Aquino.

³⁸ MONZANI, LUIS ROBERTO. **Desejo e Prazer na Idade Moderna:** “*Desde os gregos até meados do século XVI a produção dos bens esteve regulada pelas necessidades, quando não esteve abaixo delas. Nesse tipo de economia, o luxo sempre guardou um caráter figurativo e simbólico. (...) Tapeçarias, jóias, vestuários e utensílios suntuosos eram signos de uma condição e utilizados em certas circunstâncias e ocasiões: festas, aparições públicas da realeza, procissões da igreja etc.*” (2011, p. 23).

³⁹ TROUSSON, RAYMOND. **Art et luxe au dix-huitième siècle.** On-line. “*Fault-il Le rappeler? Les transformations de La société, Le développement d’une économie marchande, une relative capillarité sociale devaient bientôt poser en d’autres termes La question d’un luxe désormais accessible à une bourgeoisie ascendante et impatiente de rivaliser avec une aristocratie peu à peu moins attentive aux distinctions honorifiques qu’à l’enrichissement.*”

⁴⁰ Jean Starobinski, na obra **A Invenção da Liberdade** – especificamente no capítulo *O Fausto e o Luxo*, mostra que o luxo no século XVII – e mesmo antes - era eminentemente ritualístico, ou seja, era usado para explicitar simbolicamente o poder do soberano. O que isso quer dizer? Com a magnificência e pompa o soberano “*(...) nelas quer ler a imagem sensível de seu poder.*” (1994, p. 21), mas não só isso: “*O fausto não é somente o sinal da soberania: é a expressão de um poder que se materializa sob espécies sensíveis e que é capaz de renovar continuamente a aparência sob a qual se manifesta.*” (1994, p. 22).

A ostentação não tem mais unicamente um caráter simbólico que figurava como substrato da pompa exterior. Quando Starobinski diz que o luxo já não manifestava a majestade do poder real o que nós estamos acompanhando - do ponto de vista sociológico – é o início da falência de um Estado do tipo patrimonial bem caracterizado no reinado de Louis XIV.⁴¹ Essa maior acessibilidade do luxo foi apontada por Norbert Elias em termos de um maior equilíbrio de forças entre a massa e a aristocracia, no período que se caracterizou pela mercantilização que precedeu a industrialização francesa.⁴²

O ponto a ser retido neste momento é que segundo Jean Starobinski o luxo em meados do século XVIII não trabalha mais eminentemente como símbolo: o escudo, que se relacionava com o brasão ou a divisa de uma casa, por exemplo, se era cheio de significado – no século XVIII - é tratado como algo cuja forma foi esvaziada e se mostra disponível: *“Ele perdeu qualquer função emblemática para não ser mais do que um enfeite da decoração.”* (*Idem*, p. 31). O luxo e a riqueza são agora tratados como ferramentas que possibilitam o fruir de uma existência mais agradável em termos materiais e não como símbolos políticos.

Estamos diante de um novo cenário na história das ideias. O âmbito público e privado, as paixões humanas, o gozo material e a busca por prazer serão entendidos de forma diferente. O fenômeno do luxo, segundo Starobinski, é o lugar privilegiado em que vemos:

(...) a procura de um bem-estar e de um conforto totalmente materiais, em que o objeto se oferece ao gozo, sem nenhuma evocação de uma ordem invisível que faria da riqueza apenas um símbolo. (*Idem*, p. 31).

Na leitura dos textos de Voltaire e Rousseau somos obrigados a qualificar esse esquema. Se Voltaire e Mandeville parecem tomar em vários momentos o luxo como instrumento de gozo pessoal, como aponta Starobinski, Rousseau ainda o aborda como signo da desigualdade, assim como o fizeram Montaigne e La Bruyère antes dele. Começemos por Voltaire.

⁴¹ Sobre esse ponto ver: ELIAS, NORBERT. **A Sociedade de Corte**. (2001, p. 66).

⁴² ELIAS, NORBERT. **A Sociedade de corte**. (2001, p. 267).

3.3 - Apologia do luxo nos contos, poemas e outros textos literários

Para dar conta do pensamento de Voltaire em relação ao âmbito político-econômico, de modo especial o luxo, a inclinação do pesquisador é dar privilégio aos famosos poemas apologéticos de 1736/37,⁴³ os textos históricos, comentários teóricos e Tratados: penso nas *Cartas Inglesas* (1734), *Tratado de Metafísica* (1736), *Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot sur le commerce, le luxe, les monnaies, et les impôts*. (1738) e o *Dictionnaire philosophique* (1764). Contudo, resolvemos nos voltar para alguns contos filosóficos e poemas pouco lidos pelos comentadores, mas que nos parecem importantes, pois seriam como que uma espécie de transição argumentativa entre os poemas radicalmente apologéticos e as obras mais cautelosas em relação ao luxo, escritas a partir de 1748. Estamos falando de *La vie de Paris et de Versailles*, justamente de 1748 e *Sur la usage de la vie*, poema que apareceu somente em 1770. Nosso objetivo é propor uma interpretação distinta daquela de René Pomeau tal qual exposta no livro *La religion de Voltaire* (1974) sobre a posição Voltaire diante do tema do luxo.

Jacques Van Den Heuvel, no livro *Voltaire dans ses Contes* (1967), e também Sylvain Menant, em sua introdução aos contos de Voltaire (1992), nos advertem para o fato de nosso autor ter durante parte de sua vida e fazendo coro com uma opinião comum em sua época, desvalorizado o romance e o conto.⁴⁴ Com isso queremos dizer que o autor foi avesso à sua utilização enquanto forma de propagação de ideias filosóficas; de fato, o primeiro conto publicado formalmente por Voltaire, como nos diz Sylvain Menant, foi *Zadig*, e isso somente em 1747, quando nosso autor tinha cinquenta e três anos de idade.⁴⁵

⁴³No que diz respeito aos poemas **Le Mondain, Défense du mondain** e ainda a algumas cartas diretamente ligadas a eles, utilizaremos a edição crítica de André Morize (1909).

⁴⁴Sobre a classificação dos textos de Voltaire entre conto ou romance, ver a Introdução aos contos de Voltaire de Sylvain Menant (1992). Além

⁴⁵ Quanto ao estatuto do romance no século XVIII e de acordo com o Van Den Heuvel: “De fato, o termo é consideravelmente restrito em seu emprego ao longo do século XVIII; quando a obra de ficção é de respeito ou procura-se torná-la respeitável ela se intitula de outra maneira: ‘novela’, ‘memórias’, ‘anedota’, ‘história’” (...) (HEUVEL, 1967, p. 17).

O que mais nos interessa é que não tardou a chegada do momento em que esse excelente contista cedeu a outras possibilidades textuais, isto é, o conto e romance ganharam estatuto de cidadania na obra de Voltaire e nosso autor soube retirar deste e de outros gêneros literários toda sua carga filosófica.⁴⁶

Nosso foco é o exegético-estrutural, no entanto, mesmo uma interpretação psicologizante em relação aos contos já foi apontada por bons comentadores – e vale acrescentar - isso só aumenta a importância da leitura desses textos. De acordo com Jacques Van Den Heuvel, cujo objetivo é justamente matizar a relação entre o percurso de vida do autor e parte de sua produção literário-filosófica, os contos podem ser vistos como uma:

Projeção simbólica da personalidade de seu autor em diferentes épocas de sua existência, transposição de uma experiência vivida que amplia as dimensões do universal purificando-se sem cessar pelos jogos da fantasia e de humor. (*Idem*, p. 11).

Gostaríamos de acentuar a importância da análise desses textos também do ponto de vista estrutural-exegético, que é o nosso: se nós pudermos dizer que a filosofia trabalha com o universal e muitas vezes o abstrato, nesses termos, o conto parece ser uma boa atmosfera para que Voltaire pudesse colocar em xeque algumas teses teóricas. Como? Aplicando-as em casos particulares. Com o objetivo de refutar, por exemplo, teses de uma corrente econômica como o fisiocracismo, Voltaire – usando o conto filosófico – se vale da estória de um agricultor esmagado pela sobrecarga de impostos. É a *mim*, portanto, indivíduo particular que o conto filosófico fala e não a um indivíduo em potencial de caráter abstrato.

Voltaire agia como quem estava em uma guerra e – desse modo - se utilizou de todas as armas disponíveis para um *homem de letras*. Nesse quadro, o conto filosófico oferece um arsenal retórico que o tratado filosófico convencional não dispõe na mesma medida. Como assim?

Já que usamos o termo ‘guerra’, podemos aproveitar para nos perguntar: quais as armas de Voltaire quando de seu embate? A erudição enciclopédica do *philosophe* e seu engajamento filosófico talvez sejam suas

⁴⁶ Jacques Van Den Heuvel, **Voltaire dans ses contes**. (1967, p. 9).

armas mais fortes, porém, temos outras ainda mais agudas. A zombaria e a sátira parecem ser as nossas respostas. Desde muito a zombaria é usada como arma para refutar uma doutrina, trazer dúvida em relação à idoneidade de uma pessoa ou mesmo a justeza de alguma instituição. Segundo Mortier, no artigo *Las formes de satire chez Voltaire* (1990),⁴⁷ a sátira em verso tem uma origem latina, mas o grego Aristófanes é um exemplo emblemático entre os leitores de filosofia pelas zombarias satíricas em prosa que tiveram Sócrates como alvo.⁴⁸ Se a zombaria é uma boa arma para se exercer a crítica Voltaire foi um atirador de elite, pois lhe adicionou sua inconfundível ironia e lhe deu como apoio o seu arcabouço histórico-filosófico. O alvo preferido de nosso autor foi sem dúvida os clérigos,⁴⁹ no entanto, Rousseau foi um alvo quase tão importante.

Podemos insistir na pergunta: por que usar o riso como arma, por que escrever tantas sátiras? Ainda em acordo com Mortier, mais do que se valer do recurso da sátira nosso autor estava mesmo imbuído do que o comentador chama de espírito satírico, ou seja, certa postura que se insinua em quase todos os gêneros literários. Voltaire faz da sátira um tipo de artilharia pesada contra aqueles considerados inimigos:

Se fosse preciso detectar na obra de Voltaire tudo o que ressalta o espírito satírico, uma boa metade deveria certamente ser retida, da Pucelle, isto é, a epopeia heroica até a correspondência, passando pelas pilhérias. (MORTIER, 1990, p. 109).

Insistamos por mais uma vez em nossa pergunta para dela tirar tudo o que pode nos beneficiar: por que tantas sátiras? No caso de uma discussão com um filósofo considerado respeitável, é preferível um embate argumentativo em forma de diálogo entre iguais, como vemos em muitos textos de Voltaire;

⁴⁷ MORTIER, ROLAND. **Las formes de satire chez Voltaire**. In: *Le Coeur et la Raison: "La satire au sens strict du mot, en d'autres termes la satire en vers, est un genre spécifiquement latin, ainsi que l'affirmait fièrement Quintilien ('satura quidem tota nostra est')*. (1990, p. 106)

⁴⁸ Me refiro à peça **As Nuvens** (1991). Outra peça de Aristófanes em que a sátira está muito presente chama-se **A Paz** (1939).

⁴⁹ PASCAL DEBAILLY; J-J. ROBRIEUX e JAKUES VAN DEN HEUVEL. **Le rire de Voltaire** : « Por termos lido milhares de páginas de correspondências, sátiras e de gracejos diversos, em sua maior parte desconhecidos pelo público, nós constatamos que o riso de Voltaire se manifesta sobretudo em dois domínios (...) os escritores e os críticos, e ainda mais a libertinagem religiosa. » (1994. p. 13).

porém, em se tratando de um adversário como a instituição religiosa que defendia uma verdade não suscetível a contestação, ora, nesse contexto a explicitação cômica dos abusos por ela cometidos ganha em eficiência crítica.

O riso, portanto, aparece como que para despir a religião e qualquer outro adversário de toda carga respeitável com a qual estaria arbitrariamente revestido. Como diz Luís F. S. Nascimento, comentando Shaftesbury, mas que parece esclarecer o uso da zombaria e as inúmeras perspectivas abordadas por Voltaire:

Ao zombarmos das coisas, ao vermos o que há de ridículo nelas, estamos livres para questioná-las. É preciso (...) que levemos em conta vários pontos de vista a partir dos quais podemos entender um tema. (NASCIMENTO, 2005, p. 168).

Éliane Martin-Haag parece ser da mesma opinião, tanto no uso que Voltaire faz da zombaria, quanto a uma possível aproximação com Shaftesbury nesse aspecto.⁵⁰ Tornar o alvo de crítica risível levando-o ao absurdo ou ainda deixá-lo no ridículo é como que despi-lo de sua áurea defensiva, desse modo, torna-se recurso valioso já que abre margem para a explicitação de contradições em um campo em que a argumentação filosófico-formal não o poderia fazer com a mesma eficiência.

Mortier, agora no artigo *Voltaire et la bible*, mostra as várias possibilidades que o uso da sátira oferece a Voltaire enquanto ataque à religião: “*Todas as astúcias da retórica serão, portanto, colocadas para contribuição: A ironia, antífrase, a elipse, preterição, mas também o patético, a indignação, a reclamação e o grito.*”⁵¹ Diante de uma força contra a qual não se pode lutar em igualdade de condições Voltaire usou a sátira, ou melhor, também a sátira. Vale acrescentar que o uso de tal ferramenta tornava Voltaire ainda mais temível diante de seu adversário.⁵²

⁵⁰ HAAG, ELIANE MARTIN. **Voltaire**: “*Sur ce point, Voltaire a sans doute retenu la leçon du Shaftesbury de l’Essai sur l’enthousiasme, auquel il emprunte la célèbre arme du ridicule en la ramenant à son sens platonicien d’après lequel le ‘risible’ est destiné à mettre en scène les contradictions de l’opinion afin de l’amener à avouer elle-même son absurdité.*” (2002, p. 132).

⁵¹ MORTIER, ROLAND. **Voltaire et la bible**. In: *Le Coeur et la Raison*. (1990, p. 125).

⁵² Roberto Romano, no ensaio **Voltaire e a sátira**, faz um levantamento interessante da relação riso, seriedade e o cômico com a filosofia. Apesar dos inúmeros pensadores tratados, Voltaire ganha preponderância: “*“Rirá melhor quem rir por último”. Com este dito popular Diderot termina O sobrinho de Rameau, uma das obras-primas filosóficas e literárias da cultura ocidental. Como poderíamos*

Não à toa, os primeiros textos voltairianos em defesa do luxo, conhecidos como poemas apologéticos, são eles também sátiras cujos alvos são representados pelos religiosos e moralistas ascéticos. Estes textos são diretamente influenciados por Mandeville, o grande apologista do luxo. Mesmo Rousseau, ainda que seja um detrator não deixa de fazer referências a Mandeville, de modo que nos parece necessário fazer alguns apontamentos sobre o autor da polêmica *Fable of the bees*.

classificar o pensamento de Voltaire, segundo este critério? Nosso homem foi recebido como um furacão vingador pelos seriíssimos padres, políticos, pedantes em geral, que infestavam a sociedade do Antigo Regime.” (1997, p. 18).

4 INTERLÚDIO OU MANDEVILLE E A REABILITAÇÃO DAS PAIXÕES

Antes de tratarmos da posição de Voltaire e Rousseau sobre o tema do luxo é interessante apresentar algumas teses de Mandeville, autor muito conhecido entre os setecentistas: “*Jamais se insistirá muito sobre a influência considerável de Mandeville no século XVIII.*” (MORIZE, p. 68, 1909). Rousseau se refere a ele no segundo *Discours* e – como nós veremos – seus diagnósticos são surpreendentemente semelhantes; Voltaire, por seu turno, se apropria de muitas teses mandevilianas sobre o luxo e as paixões humanas.

Mandeville nasceu na Holanda, em 1670, mas se radicou na Inglaterra, autor polêmico ele causou muita repercussão por causa de seus textos. Nosso objetivo é analisar uma de suas principais teses, *vícios privados, benefício público*, realçando sua relação com o luxo.

A apologia do luxo feita por Mandeville – talvez a primeira realmente consistente porque estava alicerçada por uma teoria econômica - tem um ponto que nos interessa em particular: a teoria das paixões que suporta a sua apologia, nós vamos ver, trabalha de forma distinta de toda uma tradição moralista.

A tese *vícios privados, benefício público* é delineada pela primeira vez - ainda que não formulada explicitamente - em um pequeno, mas poderoso poema de 1705 chamado *The Grambling Hive or Knaves Turn'd Honest*. Com o passar dos anos o autor foi incorporando novas redações ao poema, explicitando e defendendo sua perspectiva. Nove anos depois da publicação do poema vem a lume *The Fable of the bees: or, Private Vices, Publick Benefits*; nesta obra reaparece o poema original ao qual foram acrescentados um comentário em prosa, *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue* e vinte notas (*Remarks*) que desenvolvem as teses do poema.

Em 1723 apareceu outra edição da obra e desta vez as notas foram ampliadas em conteúdo, além de terem sido incorporados dois novos ensaios: *An Essay on Charity and Charity-Schools* e *A Search into the Nature of Human Society*. Até a década de trinta outras edições foram publicadas contendo alterações de estilo e pequenas variações, além de uma *Segunda Parte*,

composta por um prefácio e seis diálogos que ampliam e defendem as teses já expostas. Vejamos essas teses.

De partida podemos dizer que a perspectiva, por assim dizer, antropológica de Mandeville vai se desalinhar àquela de Sêneca ao radicalizar, por sua vez, a posição de La Bruyère.⁵³ A perspectiva de Mandeville é a de que a natureza humana não poderia se submeter a ditames estritamente racionais nos quais as paixões exerceriam um papel negativo, atuando desse modo como obstáculo para uma conduta desejável-racional. Em um estilo que se pretende realista Mandeville declara que seu objetivo é falar sobre o que os homens são e não a respeito do que os moralistas pensam que eles deveriam ser. Seríamos movidos primeiramente por apetites como fome e luxúria (*Remark R*), contudo, saídos da primeira infância nos mostraríamos eminentemente passionais, isto é, todas as criaturas humanas seriam suscetíveis de raiva, medo, vergonha e elogios, por exemplo.

Os homens sem paixões seriam como que moinhos de vento colocados onde não existe ar (*Remark Q*). Perspectiva que terá repercussão positiva em Voltaire. Mais do que isso, todas as paixões humanas seriam centradas no amor-próprio (*Remark C*). E o que é amor-próprio? De um ponto de vista instintivo podemos dizer que é a inclinação para a autoconservação com a qual todos os animais são dotados, e de um ponto de vista político-moral podemos definir o amor-próprio como a tendência que as pessoas têm de supervalorizarem a si mesmas em comparação com os outros.

A razão ou o comportamento pautado por preceitos estritamente racionais teria um papel simplesmente coadjuvante em nossa conduta.⁵⁴

⁵³ Mandeville, como nós veremos, toma como impraticável o preceito estoico de ataraxia ou domínio racional das variações passionais. Na nota *O*, da **Fábula das abelhas** ele ironiza Sêneca: “Yo podría muy bien perorar acerca de la fortaleza y sobre lo depreciable de las riquezas tanto como el mismo Séneca, y me comprometeria a escribir el doble en defensa de la pobreza, por la décima parte de su fortuna.” (2001, p. 97). La Bruyère, em defesa do caráter protagonista das paixões em nossa conduta dirá nos **Caracteres** que “o estoicismo é um divertimento do espírito e uma ideia semelhante à da **República** de Platão. Os estoicos inventaram que na pobreza se conservava o bom humor; que se podia ser insensível às injúrias, à ingratidão, à perda da fortuna (...) que a morte devia ser olhada friamente, como coisa que não nos deve nem alegrar nem entristecer; que o prazer e a dor não nos impressionariam nem venceriam (...) a tal fantasma de virtude e de constância, aprouve-lhes dar o nome de filósofo.” (1956, p. 143).

⁵⁴ MANDEVILLE, BERNARD. **The First Dialogue Between Horatio and Cleomenes**. In: **The fable of the Bees**. Vol. II: “So most of the passions are counted to be weakness, and commonly call’d frailties;

Mandeville é taxativo em sua descrição das criaturas humanas, à parte aquilo que nos salta aos olhos como a pele, carne e ossos, não podemos dizer do homem senão que “(...) *é um composto de várias paixões, e que todas elas, na medida em que são provocadas e elevam-se, governam o homem por turnos, quer ele deseje ou não.*” (MANDEVILLE, 2001, p. 21). A razão, nesse quadro, participa da conduta humana como uma espécie de maquinista refém, ou seja, ainda que aparentemente tenha a direção da locomotiva o maquinista pouco controlaria os rumos que serão tomados pelo trem:

Porque nós estamos sempre empurrando nossa razão para onde quer que a paixão a direcione, e o amor-próprio faz apelos a todas as criaturas humanas por suas diferentes perspectivas, munindo todos os indivíduos com argumentos que justificam suas inclinações. (MANDEVILLE, 2005, p. 190).

Desarticulando valores morais tradicionais que detectam na vaidade, inveja e ganância características que enfraquecem o corpo político, Mandeville vai defender que a cobiça e o orgulho – em uma sociedade florescente como a Londres do século XVIII - servem justamente como motores sociais que promovem o bem público (*Remark Q*). Mudança de perspectiva importante, basta termos em mente a maneira como o luxo era considerado de um ponto de vista político desde a antiguidade.

A desigualdade social, por sua vez, criticada por Platão na obra *A República* e por vários outros detratores do luxo como Montaigne e La Bruyère, será aceita e mesmo desejada por Mandeville,⁵⁵ posição que será a mesma de Voltaire.

Revolvendo desse modo os códigos éticos dos antigos, Mandeville afirma que a virtude, considerada enquanto único orientador das pessoas seria um critério de conduta fadado ao fracasso - mas não só isso -, ela seria também prejudicial para o corpo político de uma sociedade florescente.

Várias refutações se levantaram contra a tese de Mandeville. Nenhuma surpresa nisso, já que não é pouco realocar as paixões no que diz respeito à sua participação na conduta das pessoas, sua influência na economia, moral e

whereas they are the very powers that govern the whole Machine; and, whether they are perceived or not, determine or rather create the Will that immediately precedes every deliberate action.” (2005, p. 6).

⁵⁵ MANDEVILLE, BERNANRD. **The Fable of the Bees**. *Remark Y*: “Estabeleci como máxima, que nunca deve ser desassistida, que os pobres devem ser mantidos estritamente apegados ao trabalho, e que se é prudente aliviar suas necessidades, seria uma loucura curá-las por completo.” (2005, p. 160).

também na política. Devemos esclarecer que tal perspectiva de Mandeville sobre as paixões não é absolutamente original, porém, Mandeville se distingue por aplicar essa teoria das paixões em uma orientação econômica.

Para melhor entendermos a posição do autor parece interessante localizá-lo em sua atmosfera de debate. Façamos, portanto, alguns comentários a respeito de um dos adversários diretos do texto de Mandeville. Dentre opositores possíveis (Shaftesbury seria um) nos limitaremos ao chamado movimento para a reforma dos costumes. Trata-se organizações civis bem estabelecidas na Inglaterra do início do século XVIII, tais sociedades, como anota Malcolm Jack (p. 18/19, 1989), advogavam contra a corrupção pública em diversas frentes, seja em sua manifestação em um discurso blasfemo ou no que diz respeito à libertinagem da aristocracia. Essas sociedades – já que não se tratava de apenas uma - pretendiam erradicar os vícios dos ingleses.⁵⁶ Enquanto tentavam extirpar os vícios das pessoas, tais sociedades também glorificavam a prosperidade vivida pela Inglaterra de então; pois é justamente contra o discurso que tenta conciliar virtude ascética e prosperidade econômica que Mandeville se posiciona. Adversário que também será o de Voltaire, diga-se de passagem.

O germe da corrupção dos ingleses foi localizado - algo recorrente na história - no fervilhar do comércio e no crescimento do luxo, ligados desde a antiguidade à avareza, orgulho e indolência. Mandeville leva ao absurdo tal perspectiva defendendo uma oposição aguda entre florescência econômica e virtude. Como? Mostrando a estreita cumplicidade entre o luxo, paixões consideradas viciosas e o florescimento de uma nação. Vamos aos textos.

Mandeville escreve no *Prefácio de A colmeia resmungona*,⁵⁷ ou *patifes virados honestos* algumas considerações sobre a forma do poema o

⁵⁶ JACK, MALCOLM. **Corruption and Progress The Eighteenth-Century Debate**: “(...) Seus membros tomaram para si a responsabilidade de espionar seus colegas concidadãos, e quando necessário, informar aos magistrados tentativas de burlar as leis e os códigos de moralidade pública. Desta forma, por exemplo, ações contra bordéis – casas indecentes – frequentemente se originavam a partir de informações fornecidas por estas sociedades às autoridades públicas.” (1989, p. 18-19).

⁵⁷ Há quem traduza *grumbling* por ‘murmurante’, no entanto, levando em conta que o termo em inglês dá a ideia de queixa e murmúrio em português – por outro lado - é pouco relacionado a um sentimento de descontentamento (ninguém resmunga versos no ouvido da namorada, mas pode sim, murmurá-los), resmungo parece ser a melhor opção de tradução por sugerir descontentamento.

classificando como um conto (*tale*), negando que, portanto, ele seja satírico, burlesco ou heroico. Sua intenção não seria, diz ele, humilhar a virtude colocando seu oposto em uma posição privilegiada; mais à frente afirma que a sátira presente no poema não teve alvo específico. O poema seria, então, satírico? Certo mesmo é que levado pelo título o leitor já começa o primeiro verso incitado por uma questão: ora, de que resmungam as abelhas? Quem seriam esses patifes transformados em pessoas honestas?

Após os primeiros versos o leitor é apresentado a uma grande colmeia, naturalmente, habitada por abelhas, no entanto, que viveriam no luxo e na indolência. As habitantes dessa colmeia singular, na verdade, se esforçavam para suprir a vaidade e a luxúria umas das outras e eram, além disso, egoístas e desonestas. Temos, portanto, desde já elencadas algumas das grandes inimigas da virtude. Ainda assim, a sociedade das abelhas luxuosas seria famosa por suas leis e força militar:

Uma grande colmeia populosa com abelhas,

Que viviam com luxo e comodidades;

Ainda assim, eram famosas por suas leis e exército,(...)
(MANDEVILLE, 2005, versos 1, 2 e 3).

A colmeia em nada saía perdendo para Paris ou Londres do século XVIII. Elas tinham comércio, igreja e exército; a colmeia, enfim, era o berço das ciências e indústria - na verdade - parece mesmo que se trata de abelhas inglesas porque o seu sistema político é sugestivamente semelhante:

Elas não eram escravas da Tirania,

Nem governadas por uma ampla Democracia;

Mas por Reis, que não podiam errar, pois

Seu poder estava circunscrito pelas leis. (...) (MANDEVILLE, 2005, versos 09, 10, 11 e 12).

Já podemos perceber do que as abelhas resmungavam. Em todas as profissões praticadas no interior da colmeia o narrador descreve detalhadamente comportamentos viciosos. É preciso explicar o ponto. Mandeville se vale da perspectiva rigorista ao tratar de moral, de modo que toda ação que tenha origem em uma paixão será considerada viciosa. Nesses termos, mesmo a piedade, na medida em que traz regozijo para o agente e por

ser uma paixão é tal qual o orgulho um vício (a diferença é que, às vezes, pode ser benéfica aos outros). A virtude, por outro lado, seria uma ação racional, portanto, desapaixonada e de abnegação. Se resultar em prazer para o agente a ação não pode ser considerada virtuosa. Voltemos à colmeia.

Os advogados de lá ao defenderem uma causa duvidosa agiam de modo a melhor defenderem seu cliente. Sentença aparentemente indolor se esses advogados não fossem comparados a ladrões e invasores de casas, pois, analisam a legislação tentando encontrar brechas e pontos vulneráveis que lhes sejam favoráveis. Quanto aos padres, alguns poucos eram estudados e eloquentes, mas todos escondiam sua relutância ao trabalho e sua inclinação para a avareza, luxúria e orgulho. Vemos que a lista de inimigos da virtude encontrados na colmeia aumentou. Mandeville não deixa de citar quase nenhum vício tradicionalmente criticado pelos moralistas, mas isso não impedia a florescência e grandiosidade da colmeia, pelo contrário, o texto é construído de modo a montar um paralelismo de dependência entre os vícios e prosperidade econômica: *“Toda e qualquer parte era cheia de vício, ainda assim, o todo era um paraíso; (...)”* (MANDEVILLE, 2005, versos 155 e 156).

Vício e paraíso - para espanto dos moralistas ascéticos - agora formam uma relação harmônica. Os antípodas vício e virtude, eternos opostos, como nós aprendemos em qualquer aula de ética, segundo Mandeville, nas cidades florescentes eles se tornaram finalmente amigos. O que isso quer dizer? Tudo se passa como se eles entrassem em uma relação de simbiose. Vejamos um exemplo. O policial considerado virtuoso - ainda que bem quisto por toda a comunidade - na medida em que retira seu sustento dos vícios dos demais (ele combate crimes), acaba entrando em uma relação de cumplicidade com o vício. Não à toa Mandeville compõe seus versos colocando em um paralelismo harmônico comportamentos virtuosos e viciosos: *“Temperança com sobriedade, servem a embriaguez e glotonaria.”* (MANDEVILLE, 2005, versos 170 e 171).

Mas nem tudo é harmonia na colmeia de Mandeville. Inconformadas com a cumplicidade entre vícios e virtudes as abelhas começaram a reclamar de sua situação: *“Oh, bons deuses, temos tudo menos honestidade!”*

(MANDEVILLE, 2005, verso 22). Rapidamente o desejo das abelhas foi atendido e a simplicidade de comportamento coadunada à honestidade de caráter passa a reger irrestritamente as abelhas. Uma grande e repentina alteração foi percebida na colmeia. O que houve?

Somos levados pelos versos a um sobrevoo por vários estamentos de uma sociedade florescente para que se evidencie – pela ausência - o papel que os vícios têm em seu interior. Citemos alguns exemplos. O comércio e as manufaturas foram diretamente afetados pela simplicidade dos modos das abelhas, pois eles estão a serviço de várias de nossas paixões, como vaidade e indolência:

Na medida em que orgulho e luxo decresceram

Concomitantemente elas deixaram os mares (...)

as artes foram negligenciadas (MANDEVILLE, versos 381, 382 e 385, 2005),

Isso porque o refinamento já não era mais procurado como meio de diferenciação e os produtos importados passaram a ser considerados supérfluos. A simplicidade agora era o centro de gravidade da conduta das abelhas. Carcereiros, policiais e todas as profissões que existem para suprir desejos passionais ou conter vícios foram extintas.

A colmeia murchou. É relativamente fácil responder o porquê disso: os vícios exerceriam, segundo nosso autor, papel fundamental em uma sociedade rica. Vale a pena repetir: vício e virtude se tornaram cúmplices. A imagem da justiça – personificada – deixando a colmeia é muito eloquente por indicar essa cumplicidade acima mencionada. A Justiça, segundo o poema, foi embora da colmeia alçada pelo céu por uma carruagem. O motivo é claro para nós: as abelhas não mais precisavam de sua supervisão porque elas se tornaram todas honestas. Em uma marcha retirante os ferreiros abrem o caminho, munidos com seus cadeados, grades e grilhões; os acompanhando estavam os carcereiros e seus assistentes. Imediatamente diante da deusa Justiça ia seu fiel ministro, o carrasco. Claro paralelismo de cumplicidade entre virtude-bem (representados pela justiça) e vício-mal (carrasco que representa a morte por punição).

A Justiça teria como seus assistentes justamente os que tiram seu sustento dos vícios alheios. Na colmeia completamente honesta sobraram poucas abelhas, todas autossuficientes e de tão moderadas consideravam a própria comodidade um vício. Qual o resultado?

Para evitar a extravagância,

Elas voaram para uma árvore oca,

Abençoadas pelo contentamento e honestidade (MANDEVILLE, 2005, antepenúltimo, penúltimo e último Versos)

Somos encaminhados para a conclusão, a saber, a de que vício e o luxo representariam o próprio fundamento de uma sociedade florescente economicamente. Não estamos querendo dizer que todo vício é benéfico para Mandeville. O ponto é que o vício quando administrado politicamente pode beneficiar a comunidade e por intermédio da legislação impede que as paixões descambem em crime. Desse modo, na medida em que a inveja, por exemplo, faz despertar a preguiça dos homens e os coloca em movimento para serem ricos como seu vizinho, o vício da inveja está prestando um importante serviço social para uma sociedade grandiosa. Não há uma inveja positiva e uma negativa porque inveja é sempre e em todos os casos um vício. O ponto para o qual queremos chamar atenção é o de que os benefícios públicos que uma sociedade florescente oferece aos homens vêm de ações fundamentalmente viciosas, eis o paradoxo *vício privado, benefício público*.

Nesse quiasma que se instaura é interdita a relação entre virtude e prosperidade, isso porque os vícios e a prosperidade se cruzam atravessando os afazeres de uma grande cidade. O comerciante, figura emblemática do novo tipo de sociedade que se formava, por mais que não seja totalmente honesto compensa sua cobiça ao possibilitar que as pessoas tenham acesso a comodidades que melhoram sua condição de vida. A frugalidade é uma virtude 'pobre', pois, não emprega ninguém e – de outro modo - a prodigalidade seria um vício 'nobre' que pode beneficiar várias pessoas. Ao fim do poema Mandeville escreve um apêndice chamado *A Moral*, e de maneira taxativa estabelece uma drástica oposição entre florescência econômica e virtude:

Então deixem de reclamações: tolos são os que se esforçam

em fazer Grande uma Colmeia Honesta

Gozar as Conveniências do Mundo,
 Ser famoso na Guerra, e também vivem com comodidades,
 Sem grandes Vícios é uma vã
 Utopia assentada no cérebro.
 Fraude, luxo e orgulho precisam viver
 Enquanto deles recebemos o Benefício (MANDEVILLE, 2005, Versos
 1-8)

A controversa tese de Mandeville, melhor dizendo, o paradoxo *vícios privados, benefício público* se configura quando o autor mistura dois registros distintos na mesma sentença. A primeira parte da frase, a saber, *vícios privados*, é relacionada a um critério moral rigorista como nós já estamos advertidos, porém, a segunda etapa, *benefício público*, é pautada por critérios que nós podemos chamar de utilitários. Benefício, segundo o jargão conceitual de Mandeville é tudo aquilo que promove a prosperidade material pública.⁵⁸ Quando nosso autor se vale do registro rigorista para tentar regular o âmbito utilitário-econômico inicia-se uma espécie de curto-circuito econômico-moral e entramos no paradoxo. A estratégia serve para levar ao absurdo a tese dos moralistas ascéticos. Como? Mostrando a incapacidade que seus preceitos têm para regerem os homens em suas relações sócio-econômicas.

Podemos defender que a partir dessa perspectiva é posta a emancipação entre o âmbito econômico e o moral acético.⁵⁹ Maquiavel, em *Príncipe*, já havia defendido a emancipação do âmbito político do moral; nosso autor, por sua vez, diagnostica a impossibilidade de nos pautarmos por critérios morais ascéticos em uma sociedade florescente no sentido de acumular e fazer circular riquezas. Falando em emancipações, no que diz respeito a Mandeville o âmbito político não se emancipou do econômico. Sobre o luxo, nosso autor diz que deve ser feito um controle político para que sempre haja menos importações do que exportações (de modo que o luxo não se torne prejudicial). O luxo e o comércio, de todo modo, serão considerados por Mandeville como um dos expedientes mais eficazes para se alcançar a grandeza estatal e felicidade particular.

⁵⁸ Ver o comentário de Kaye na edição da **Fable of the bees**: “*That which is productive of national prosperity and happiness, He called a benefit.*” (2005, p. XII).

⁵⁹ Tal tese é defendida por Louis Dumont, na obra **Homo Aequalis**. 2000.

4.1 Definições de luxo:

O termo 'luxo' foi alvo de várias observações no que concerne sua definição. Isso porque ele pode oscilar e se modificar dependendo do recorte histórico ou a classe social analisada, de modo que definir o luxo a partir de exemplos, ou seja, coisas luxuosas, pode não funcionar bem.

Quando definimos algo, podemos nos satisfazer dizendo que 'uma coisa é *tal e tal*', atribuindo-lhe características tidas como essenciais, porém, a dificuldade com o luxo surge quando somos forçados a destrinchar esse *tal e tal*. Quando Diderot escreve para a *Encyclopédia* o verbete homônimo, o conceito de luxo aparece como exemplo de algo difícil de definir. Qual o problema que Diderot aponta? ⁶⁰ Poderíamos, diz ele, citar vários objetos considerados luxuosos, contudo, disso não se segue que obteremos uma definição precisa do que é, de fato, o luxo atribuído àqueles objetos. O grande campo semântico em que o luxo pode ser posto justifica os diferentes usos do termo. Vejamos o ponto.

A definição que Saint-Lambert dá no verbete *Luxe* da *Encyclopédia*, por exemplo, é relativamente diferente daquela usada por Mandeville e Voltaire. Ele escreve logo no início do texto: "*luxo é o uso que se faz das riquezas e da indústria de modo a alcançar uma existência agradável.*" ⁶¹ Isso significa que os objetos são buscados para a obtenção de prazer e o luxo é tratado como um uso, isto é, certa atitude frente aos bens materiais. Mandeville define o luxo em outros termos, como tudo aquilo que ultrapassa o necessário para sobrevivência dos homens. ⁶² Vejamos Voltaire.

⁶⁰ ARTFL Encyclopédie Project. Online. Acessível por: <http://encyclopedia.uchicago.edu/content/browse>

⁶¹ Idem.

⁶² Tal definição, por sua abrangência, coloca qualquer detrator em uma posição desconcertante. Como criticar o luxo se, ao fim e ao cabo, toda e qualquer melhoria feita em relação ao nosso estilo de vida seria luxo? Sabendo que tal rigor na definição poderia ser questionado, Mandeville justifica sua opção: "*se nós abatermos uma polegada dessa severidade, tenho receio de que não saberemos onde parar*" (MANDEVILLE, 2005, p. 103). Isso porque nossos desejos, ainda que sejam classificados a partir de termos objetivos, não obstante, são muito variáveis. Basta levar em conta pessoas com diferente poder aquisitivo: quando um camponês diz que *deseja se manter limpo e asseado*, isso pode estar bem afastado do significado desta sentença na boca de uma dama cortesã. Para eles o conforto, conveniências e necessidades atuam de modo distinto. De tal feita que se nós escaparmos da definição rigorista do termo 'luxo', teremos que convir que o luxo deixará de existir. O termo 'necessidade' também é passível de variação dependendo do recorte histórico ou da classe social analisada (*Remark*

Pode-se mapear aproximadamente três acepções de luxo em seus textos. Não queremos abafar as contradições de um autor polêmico como Voltaire, mas, tais usos parecem deliberados, pois as acepções têm funções específicas de acordo com o registro de discurso em que nosso autor se coloca. Temos, por exemplo, uma definição que podemos chamar de *satírica-rigorista*, a saber, a mesma definição dada por Mandeville: tudo aquilo que não é vitalmente necessário para a sobrevivência de uma pessoa seria luxo.

Voltaire se vale dessa definição quando quer atacar os detratores do luxo, normalmente usando da ironia, seja nos poemas apologéticos ou mesmo quando troça no *Dictionnaire philosophique* aludindo àquele que primeiro teria resolvido cortar suas franjas com tesouras ou vestir uma camisa passada.⁶³ Nosso autor, de posse da definição *rigorista* detecta nos artigos acima citados - quando de sua primeira aparição - características luxuosas porque ultrapassavam o necessário para a subsistência do homem. Estamos adentrando uma atmosfera conceitual em que o detrator do luxo se vê em maus lençóis, pois como criticar a vida luxuosa se no limite tudo seria luxo? Da estátua de ouro ao sapato que protege os pés. Podemos ainda, acompanhando a letra de Voltaire, inventariar outras acepções para o conceito.

Eis que nos deparamos com uma complexidade conceitual. O conceito *necessidade* (um dos termos que perfazem a definição de luxo) parece ser relativo porque a ideia de necessário está ligada a um recorte histórico específico, ou seja, o que é considerado luxo varia de tempos em tempos. A camisa, que hoje é algo tido por necessário já foi, de fato, artigo raro. Mesmo ter acesso a um médico já foi algo luxuoso.⁶⁴ O conceito de necessidade, além

P). Não há nada de tão extravagante que não possa ser considerado necessário para alguém, argumenta Mandeville (*Remark L*).

⁶³ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, 1764. On-line. Acessível pelo site www.voltaire-integral.com. Seção 1. “Em um país onde todos andavam descalços, o luxo pode ser imputado ao primeiro que fez para si um par de sapatos? Não seria antes um homem de muito senso e muita indústria? Não acontece o mesmo com aquele que primeiro teve uma camisa? Aquele que primeiro a fez branca e passou a ferro, acredito que seja um gênio pleno de recursos e capaz de governar um Estado.” Mais à frente, na seção II, escreve Voltaire: “Quando a tesoura foi inventada, certamente nada da mais remota antiguidade, o que não deve ter sido dito contra os primeiros que cortaram as unhas e tiraram as franjas que lhes caíam sobre o nariz? Foram tratados sem dúvida como pequeno-burgueses e pródigos (...) deve ter sido pior quando foram inventadas as camisas e chinelos.”

⁶⁴ Ver o verbete *Médecins*, do *Dictionnaire Philosophique*.

disso, também pode variar de classe para classe em um mesmo recorte histórico. O que é considerado indispensável para um empresário pode não passar de esbanjamento fútil para o homem do campo.

A percepção de algo como necessário, portanto, é sedimentada pelo tempo de convívio, deste modo, Voltaire acaba tendo que gravitar para uma definição mais nebulosa: o luxo seria tudo ao mesmo tempo em que não seria nada.⁶⁵ Luxo é uma espécie de ponto de referência oscilante, o diagnóstico de sua manifestação se daria a partir de um crivo psicológico-social, ou seja, o luxo seria datado na história como uma forma dos homens se situarem socioeconomicamente e por comparação. A partir do que era considerado necessário em determinada sociedade, luxo seria aquilo que ultrapassa tal fronteira.

Temos ainda um uso mais moderado do conceito que é escamoteado nas obras radicalmente apologéticas: se nós caracterizarmos o luxo, afirma Voltaire, como aquilo que é excessivo, pode-se dizer que todo excesso é pernicioso em qualquer âmbito analisado. A definição agora é de cunho psicológico, luxo é certa atitude dos homens tomada como exagerada, uma espécie de doação despropositada ao fausto. Tomemos um exemplo: um camponês arando suas terras com meias de seda branca, pó de arroz no rosto e cabelos alisados – podemos dizer - estaria, sim, incorrendo em luxo em um sentido negativo (aquele do excesso despropositado),⁶⁶ no entanto, as meias e o pó de arroz por si só não são excessivos.

O esforço de entender os usos do conceito nos diferentes registros de discurso que Voltaire se posiciona será de grande importância para entendermos se há na letra do *philosophe* – como alguns comentadores argumentam - contradições ou reviravoltas argumentativas em relação ao luxo.

⁶⁵ VOLTAIRE. **Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot sur le Commerce, le Luxe, les monnaies, et les Impôts.** 1738 On line. Acessível pelo site www.voltaire-integral.com "O que, de fato, é o luxo? É uma palavra sem ideia precisa, um pouco como quando nós falamos do clima do oriente e do ocidente: não há, com efeito, nem oriente nem ocidente; não existe um ponto em que a Terra se levanta e se deita; ou, caso se queira, cada ponto é ao mesmo tempo oriente e ocidente. Dá-se o mesmo com o luxo: ou ele não está em lugar nenhum ou está em todos os lugares."

⁶⁶ VOLTAIRE. **Dictionnaire Philosophique.** Verbete *luxe*. Section II. 1764.

⁶⁷ Diferentemente, as variações de acepção ilustram a complexidade do tema que pode ser abordado por mais de uma maneira.

⁶⁷ Ver, por exemplo, o livro de René Pomeau, **La religion de Voltaire** (1974, p. 238) e o artigo de Robert Vignery, **Voltaire's economic ideas as revealed in the 'romans' and 'contes'** (1960, p. 258).

5 VOLTAIRE E O MUNDANO

5.1 O julgamento do mundano, parte I: a defesa ou os poemas apologéticos

Os poemas apologéticos são os primeiros textos de Voltaire que tratam o luxo como tema principal. Quando de sua redação Voltaire morava com Mme du Châtelet no castelo de Cirey, a cerca de 250 km de Paris. Muito provavelmente sob a influência de textos como o *Essai politique sur le commerce*, de Melon, e a *Fábula das abelhas*, de Mandeville, é que apareceu o poema *Le Mondain*, de 1736. Circulou primeiramente entre amigos – sua publicação foi somente em 1745 – tendo sido enviado para poucas pessoas, Pierre de Cideville,⁶⁸ Berger, Mademoiselle Quinault, Conde d'Argental e Marquês d'Argens, por exemplo; entretanto, as cópias logo se multiplicaram. André Morize (1909, p. 9) especula que em torno de 300 cópias circularam por Paris.

Os poemas estão longe de participar de uma discussão totalmente séria, pois são textos satíricos e apologéticos, ou seja, parciais; no entanto, o valor argumentativo deles justifica sua leitura. Podemos dizer que existem teses sérias por detrás da vestimenta lírica dos poemas apologéticos. *Le Mondain*, “*plaisanterie très innocente*,”⁶⁹ como diz Voltaire, tem 128 versos decassílabos. Poema em preto e branco, por assim dizer, já que se constrói a partir de uma contraposição central que o guia. O objetivo do poema é fazer uma apologia aos tempos modernos em contraposição aos antigos. Para dar cabo de seu objetivo Voltaire critica a concepção de história vigente no século

⁶⁸ Em 5 de agosto de 1736, de Cirey, França, onde morava com Madame du Châtelet, Voltaire escreve para Cideville: “Meu caro amigo, enviaram-te o *Mundano* e eu enviei uma ode ao Sr. de Formont. O Sr. de Formont te entregará a ode e você lhe dará o *Mundano*. Veja você, meu amável Cideville, faz-se o que se pode para te agradar; tenha-me em alta conta, pois estou entre Newton e Émilie (Mme du Châtelet). Duas grandes pessoas, mas Émilie está bem acima dele. Newton não sabia agradar. Você que entende tão bem dessa matéria, esperamos que venhas até Cirey; por você nós abandonaremos os triângulos e curvas, (Voltaire faz referências aos estudos de matemática e física que eram feitos com Mme du Châtelet, que foi a tradutora de Newton para o francês) faremos versos, falaremos de Horácio, de Tibulle e de ti.” Em 25 de setembro Voltaire escreve outra carta: (...) Newton é aqui o deus ao qual eu sacrifico, mas há capelas para divindades subalternas. Eis o *Mundano* que Émilie acreditou que havia te enviado. Entregue, meu caro amigo, uma cópia philosophe Formont, a quem devo muitas cartas. Essa vida de Paris, cuja descrição você verá no *Mundano* é muito ao gosto da sua filosofia.” On line. Acessível pelo site: <http://www.monsieurdevoltaire.com/>. Último acesso realizado em 20/12/2012.

⁶⁹ Ver a carta de Voltaire a Richelieu, de agosto de 1750. Online. Idem.

XVIII daqueles que elogiavam os tempos passados sob a imagem da Idade de Ouro.

É justamente para os que louvam a Idade de Ouro que Voltaire escreve criticamente logo no início do poema: “*Regrettera qui veut le bon vieux Temps*” (1909a, p. 133, verso 1), a concepção positiva da Idade de Ouro será atacada pelo poema, seja a sua versão mitológica, “*les beaux jours de Saturne et de Rhée*” (*Idem*, verso 2), mas principalmente a versão judaico-cristã: “*le jardin de nos premiers parents.*” (*Idem*, verso 3), caracterizados por Adão e Eva. O argumento do *philosophe*, defensor da cidade moderna, se constrói pela desmistificação histórica dos antigos. Lembremos que, por exemplo, a Esparta de Licurgo - renegando o luxo - deixou para a história um modelo de virtude e abnegação que será retomado por vários autores.⁷⁰ Os romanos do tempo da República também foram louvados como homens virtuosos e sem luxo que deveriam servir como exemplo para os modernos.⁷¹

A estratégia de Voltaire é desmitificar a virtude dos antigos representada pela concepção de Idade de Ouro. Rousseau, o espartano Jean-Jacques, se manterá fiel a essa tradição que evoca os antigos como exemplos de virtude. Para Voltaire, de outro modo, os antigos estariam longe de ter feito parte de uma época virtuosa e frugal, eram, na verdade, ignorantes e sem indústria. Fazendo referência ao estado de natureza:

Quando a natureza estava na sua infância

Nossos bons ancestrais viviam na ignorância

(...) o que havia pra se conhecer? Nada tinham deles

Eles estavam nus, e isso é de uma clareza que não se pode tingir;

⁷⁰ É o que diz a literatura secundária, por exemplo, BAUDRILLART, H. **Histoire du Luxe Privé et Public depuis l'antiquité jusqu'à nos jours** (1880, p. 33); também HERÓDOTO, **História** (Livro IX, p. 80-82); MONZANI, LUIS ROBERTO. **Desejo e Prazer na Idade Moderna** (2011, p. 23). Também Montaigne faz referência aos espartanos e a Licurgo em seus **Ensaio**s, especificamente na **Apologia a Raymond Sebond**: “(...) invocarei o exemplo de Licurgo. A autoridade do legislador merece todo o nosso respeito, como o merece também a divina legislação que ele deu à Lacedemônia, onde durante tanto tempo reinaram a virtude e a felicidade sem que se admitissem o conhecimento e a prática das letras.” (1980, p. 230).

⁷¹ Ver dos **Ensaio**s de Montaigne, a **Apologia de Raymond Sebond**: “A antiga Roma parece-me ter sido muito superior, na paz como na guerra, à Roma sábia que se arruinou por suas próprias mãos; e ainda que admitíssemos terem sido iguais, a probidade, a pureza predominariam na primeira em consequência da simplicidade que aí reinava.” (1980, p. 226).

Quem não tem nada, nada pode dividir.

Eram sóbrios, ah! Eu o acredito (...) (VOLTAIRE, 1909a, Versos 30, 31, 33, 34, 35 e 36, p.134).

Um estado dito como natural - representado pela Idade de Ouro - como vemos na letra de Voltaire é relacionado à infância ou imaturidade; enfim, uma condição de falta de autonomia. A sobriedade dos antigos tão alardeada pelos detratores do luxo se transforma em falta de engenhosidade na pena do *philosophe*.

Dando desenvolvimento em sua tese, Voltaire toma como alvo os religiosos, vale notar o tom irônico até mesmo na escolha cirúrgica dos termos usados por Voltaire. Ele se vale do vocabulário inimigo o utilizando justamente contra seus detentores: termos como ‘mundano’, ‘honesto’ ou ‘paraíso terrestre’ são usados por Voltaire em um contexto distinto àquele usado pelos detratores – pior – contra eles. Expliquemos o ponto.

Em se tratando da busca pela felicidade havia desde a primeira metade do século XVIII a oposição central entre uma moral de cunho mundano e aquela de fundo cristão.⁷² A utilização do adjetivo ‘mundano’ na pena dos religiosos indicava pertencimento a um mundo marcado pelo pecado original. Na letra de Voltaire, o homem mundano - tão mal afamado - passa a ser o herói dos tempos modernos. A expressão ‘homem honesto’, por sua vez, que estava sempre em conjugação com ditames cristãos vai sob a pena voltairiana tornar-se consoante com prazeres mundanos. O poema de Voltaire, procedendo a uma estratégia satírica, confunde essas taxações de ordem religiosa e laica. A forma como nosso autor contextualiza a expressão ‘*bons ancestrais*’, no verso 31, e a miséria com a qual eles viveriam é outro exemplo dessa confusão irônica.

Voltaire também critica a atribuição da virtude de moderação aos antigos. Nosso autor mostra que os antigos seriam em sua maioria pobres e sem acesso às facilidades que o homem moderno encontra e se – de outro modo - eles tivessem acesso ao luxo moderno eles o desfrutariam como seria

⁷² MAUZI, ROBERT. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle* : “L’une des conséquences le plus significatives de la recherche du bonheur est la tentative de rapprochement et de réconciliation que s’opère, dans la première moitié du XVIII siècle, entre deux styles de vie et deux Morales, que tout destinait à s’affronter: la moral mondaine et la morale chrétienne.” (1969, p. 180).

natural: “Que idiota, se tivesse a contento/Algum bom leito pra si dormiria ainda ao relento.” (Idem, versos 44/45, p. 145).

Vemos que o luxo, neste caso, pouco se confunde com signo político ou de ordem religiosa, isto é, tem uma função econômica de ganho de conforto a partir de bens materiais.

A tese voltairiana é a de que a inventividade quando a serviço do bem-estar é fonte de progresso moral e material. Estamos falando de atividade produtiva. Em seu questionamento em relação à avaliação moral feita pelos modernos sobre os antigos, Voltaire é ainda mais polêmico quando opõe o personagem bíblico *Adão* (tal como pintado por nosso autor) e o homem moderno. O bem-estar material teria participação central na felicidade dos homens. Para mostrar o ponto, Voltaire descreve o personagem adâmico ainda sem acesso ao luxo (em acordo com a definição satírico-rigorista) e, desse modo, se valendo do estritamente necessário para a subsistência.

Adão teria “*as unhas longas, negras de tão encardidas,*” isso porque a invenção da tesoura não remonta a mais remota antiguidade; “*a cabeleira desgrenhada, sem apetrechos de ouro,*” é forçoso que seja assim porque a ideia de asseio não é algo natural e comum a todos os povos, além do mais, a escova de cabelo não é encontrada naturalmente nas florestas. A mesma coisa poderia ser dita dos produtos de higiene pessoal, de modo que o homem natural, sem luxo teria: “*a pele bronzeada e dura mais parecida com couro.*” (Idem, Versos 50, 51 e 52, p.135).

Não espanta a perseguição do poema por parte dos religiosos. Voltaire, prudentemente, recusou como sendo de sua autoria os versos envolvendo Adão.⁷³ A disputa entre os antigos e modernos teria, portanto, seu veredicto em favor do homem dos novos tempos: o homem moderno, diferentemente de Adão e Eva (representantes do Estado de natureza) teria a seu serviço perfumes os mais doces, cosméticos os mais sofisticados, carruagens velozes, ademais, cozinheiros, médicos, pintores, poetas e músicos estariam a seu serviço. Já na Idade de Ouro, sob a pena de Voltaire uma

⁷³ Ver a carta para Ledet datada de 07 de julho de 1738. Online. <http://www.monsieurdevoltaire.com/>.

espécie de ouro de tolo pode-se perceber um território hostil, não civilizado e pouco propício para pessoas felizes. Falando da companheira de Adão, Voltaire escreve:

Um bom vinho francês ou sua espuma, nem mesmo a seiva
 Escorregou pela triste garganta de Eva;
 A seda e o ouro não brilharam em sua casa,
 Admiras por que nossos ancestrais?
 Lhes faltava engenhosidade e comodidades:
 Isso é virtude? É pura ignorância.⁷⁴

A defesa do luxo se posiciona como um ataque ao ascetismo tanto em sua vertente cristã quanto aquela que remonta ao estoicismo. Na medida em que por sua indústria e perspicácia os homens conseguem obter novas comodidades a tendência natural é desejarem usufruí-las e isso ajuda a obter-se a felicidade. Eis o fator psicológico-econômico da defesa do luxo.

Insistamos sobre o modo como o luxo é abordado: ele não é um símbolo de soberania ou um signo político, trata-se de um artifício econômico que nos permite alcançar conforto, segurança e felicidade. Felicidade que sob a pena do *philosophe* – como estamos vendo - não é mais atingida pela ataraxia estoica ou pelos valores ascéticos cristãos de beatitude criticados por Mandeville. A felicidade para nosso autor é um bem que se atinge no mundo e pelo mundo. Temos estabelecida assim a contraposição dos valores ascéticos cristãos e a aquisição da felicidade que tem como auxiliar o luxo.⁷⁵

5.2 Luxo e cultura

A relação entre o luxo e a cultura vai se tornando mais evidente. Homens preocupados em conseguir alimentos no verão, famintos no inverno e tendo que se defender de feras têm pouco tempo para exercitar sua

⁷⁴VOLTAIRE. *Le mondain*, 1909, versos 38/39, p. 134.

⁷⁵ GALLIANI, RENATO. *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire, étude socio-historique*: "Cette notion *Du luxe* (a que vemos nos poemas de Voltaire 1736/37) se refere à une conception nouvelle de la vie: Il s'agit pour l'homme de proclamer son droit au bonheur su terre, par La libération de ses passions et La légitimation de son plaisir. Le luxe contribue directement à La réalisation de cet objectif." (1989, p. 07).

inventividade artística de cunho não prático. O homem natural representado por Adão e Eva - sem luxo - é um ser rústico e seria pouco afeito à felicidade.⁷⁶

O luxo ou o desejo por comodidades ajuda na consolidação da sociedade humana e nos leva rumo ao progresso econômico e moral pela sua relação estreita com as artes, cuja importância para a civilidade no caso de Voltaire é muito forte. É como se fosse a civilização e o luxo que nos fizessem adquirir um estatuto realmente humano.⁷⁷ Veremos estes pontos mais à frente. Muito da argumentação de Voltaire em seu pormenor moral-político será mais bem explicitada em outros textos, analisados no decorrer deste trabalho.

Depois da multiplicação de cópias do poema seguiram-se várias refutações. Voltaire foi atacado tanto por devotos quanto pelos filósofos laicos. No ano seguinte apareceu em forma de tréplica outro poema saído da pena de Voltaire, *Défense du mondain ou l'Apologie du luxe*. Nesse texto o autor responde principalmente aos religiosos. O tom de desprezo é bem acentuado pela sátira. Os laicos terão sua resposta em textos mais tardios e melhor trabalhados argumentativamente.

Poema narrado em primeira pessoa ele se constrói a partir das invectivas do personagem mundano em defesa do luxo e os benefícios dele provenientes, tais como o aumento de circulação de riquezas, aumento do bem-estar individual e fortalecimento da nação pelo acúmulo de bens. Ainda que o poema seja uma sátira contra os religiosos, Melon, aquele que escreveu o *Essai politique sur le commerce* elogia muito essa *brincadeira agradável*; numa carta para a Condessa de Verrue quando do recebimento do poema, escreve: “*Eu li, madame, a engenhosa apologia do luxo, considero essa pequena obra como uma excelente lição de política escondida sob uma*

⁷⁶ VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**, verbete *Homem*: “(...) abandonado à natureza pura teria como linguagem apenas alguns sons articulados (...) não teria tampouco conhecimento de Deus e da alma, bem como da matemática; suas ideias estariam reduzidas ao cuidado de alimentar-se. A espécie dos castores seria preferível.” (2008, p. 316).

⁷⁷ Nesse ponto seguimos a interpretação da Professora Maria das Graças. Ver o livro **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês**: “Na verdade, o que o poema sugere é que só a civilização, com tudo o que ela traz de refinamento e sofisticação, pode desenvolver sentimentos realmente humanos.” (2001, p. 85).

brincadeira agradável.”⁷⁸ Poema que também possui 128 versos, nele encontra-se muitos comentários jocosos que permanecem na superfície do debate. Isso se dá porque nosso autor se coloca em um registro de discurso específico: a proposta é a de atacar e não de se explicar com um adversário considerado respeitável. Exageros, portanto, serão permitidos.

O poema, como parte de uma estratégia satírica, aproxima dois polos opostos, descrevendo um diálogo durante o jantar entre um religioso crítico do luxo e nosso narrador mundano. Logo no início pode-se ler:

À mesa ontem, por um triste azar,

Me sentei com um falso devoto, (VOLTAIRE, 1909b, versos 1 e 2, p. 153)

De partida caracterizado como um *maître cafard*, o religioso corrompido vai para o ataque ameaçando com o inferno nosso apologista e discursa em favor da simplicidade dos costumes. Valendo-se de um argumento padrão entre os detratores do luxo o falso devoto louva a idade de ouro: “*Viva no presente como se vivia antigamente.*” (*Idem*, verso 18, p. 154). Ilusão já refutada por Voltaire em 36, como nós vimos. Falando do estilo de vida mundano do narrador o falso devoto não deixa de conceder a ele um epíteto recorrente entre os fanáticos, ‘danado’: “*Rirei bastante quando fores danado.*” (*Idem*, verso 6, p. 153). O personagem mundano, tanto mais sensato em sua argumentação, confronta o discurso austero do *falso devoto* com um comportamento que facilmente poderíamos chamar de luxuoso.

A sátira do poema e a base da argumentação de Voltaire nesse texto consistem em colocar o personagem religioso – um tanto autoindulgente - em contradição performática, ou seja, o detrator é confrontado com um comportamento que invalida o seu discurso. A brincadeira é mostrar que o personagem religioso também ele era um mundano. O *falso devoto* se contradiz, portanto, quando advoga contra os mundanos enquanto janta usando porcelanas trazidas da China que “*foram por mil mãos feitas só para ele*” (*Idem*. Verso 39, p. 154). Voltaire vai dissolvendo a crítica ao luxo

⁷⁸ Carta anexada ao livro de André Morize (1909, p. 151).

mostrando como entre os detratores - principalmente no meio clérigo de alto escalão - encontravam-se muitos apreciadores de comodidades luxuosas.

Já no *Dictionnaire philosophique*, verbete *Abade*, Voltaire acusa os religiosos de ganho de riqueza indiscriminado:

O abade espiritual era um pobre que tinha sob sua direção muitos outros pobres. Depois de duzentos anos, porém, os pobres pais espirituais tiveram 400 mil libras de renda e hoje há pobres pais espirituais na Alemanha que possuem um regimento de guarda. (VOLTAIRE, verbete *Abade*, 2008, p. 19).

Nosso autor não acusa os acusa por também eles pecarem por se entregarem ao luxo, mas sim, os acusa de 1- aproveitarem os benefícios de uma vida confortável - algo natural – porém, de forma exclusivista por meio de benesses que só eles tinham acesso e 2 - ainda por cima saírem propalando censuras ao luxo. O narrador do poema, depois de argumentar em favor da vida suavizada pelo luxo, tendo elencado com maestria os inúmeros benefícios que ele pode propiciar não obteve réplica relevante por parte do falso devoto, verdadeiro mundano, como era de se esperar em um ambiente de taverna o apologista obteve o favor dos outros convivas desse repasto poético. Nos últimos versos, findo o jantar, a audiência deu razão ao mundano:

Falando assim, percebi que os convivas

Gostavam muito das minhas descrições inocentes;

Meu bom beato pouco me respondia,

Ria-se muito, e mais ainda bebia;

Todos os presentes no repasto

Tiraram benefício desse meu discurso casto. (VOLTAIRE, 1909b, versos 123-128, p. 158).

Repare-se no uso estratégico dos termos por Voltaire: ‘inocente’, por exemplo, no verso 124, adjetiva uma avalanche de críticas satíricas previamente narradas. Esse discurso crítico e jocoso por sua vez é caracterizado como ‘casto’, termo bastante caro aos religiosos. Como estamos vendo, os religiosos representam um dos alvos preferidos dos comentários ácidos de Voltaire. A partir de 1759 não raro encontra-se ao fim de suas cartas, ao invés de sua assinatura, a expressão ‘*esmaque a infâmia*’, ou seja, a igreja

cristã e o fanatismo.⁷⁹ Basta prestarmos atenção aos personagens clérigos nos contos ou então nos verbetes do *Dictionnaire philosophique* relacionados à religião para que se evidencie a postura de Voltaire para com a instituição religiosa e seus funcionários (principalmente a católica, os jesuítas e monges).⁸⁰ A crítica voltairiana à religião se liga ao nosso tema, pois os clérigos eram os detratores mais ferrenhos do luxo (até a aparição de Rousseau, vale lembrar).

Voltaire o fanatismo violento, os modos refinados que destoam da miséria da população, os abusos de poder, uma moral acusada de corrompida juntamente com as imprecisões da bíblia e as inúteis, porém, sangrentas disputas teológicas são os pontos mais recorrentes da crítica voltairiana. A instituição religiosa estaria sendo, ao fim e ao cabo, tanto onerosa ao Estado quanto prejudicial à população.

Até agora podemos dizer que a defesa do luxo é baseada na legitimidade de cada um aproveitar das comodidades a que o homem moderno consegue acesso.⁸¹ Mas pode-se perguntar: Voltaire seria um *bon vivant* tentando granjear a estima da corte francesa elogiando uma vida de luxo como aquela que nos garantiria a felicidade? Mais do que isso: ele teria, enfim, mudado de opinião? Informação que parece corroborar essa hipótese é a de que anos depois dos poemas apologéticos, nosso autor faz uma avaliação do mundano sob outra ótica, dessa vez menos sorridente. Para responder essa pergunta, vejamos a acusação endereçada ao mundano.

⁷⁹ Sobre o debate a respeito de quem ou que, de fato, o adjetivo 'infame' se refere, ver a apresentação de René Pomeau no livro **Politique de Voltaire**: *"L'ennemi, cet 'infâme', c'est la religion oppressive, responsable de la Saint-Barthélemy, de l'assassinat de Henri IV, du supplice de Calas et du Chevalier de La Barre."* (1963. p. 24).

⁸⁰ Ver de Voltaire, por exemplo, a diferença entre a descrição dos Quackers nas **Cartas Inglesas** ou a dos Brâmmes no livro **O filósofo Ignorante** e a descrição dos católicos em **O mundo como está**. A diferença de tom é sintomática da desconfiança do autor em relação à religião católica. Ver também o verbe *Abraão*; *Ateu/ateísmo*; *Credo*; *Davi* e *Escravos*; *Ezequiel* e *Pecado original*, (seção IV), do **Dicionário Filosófico**.

⁸¹ René Pomeau no livro **Politique de Voltaire**, ao Falar sobre o conto **Cândido** nos diz: *"Dans ce conte, et dans vingt autres endroits de son oeuvre, Voltaire sait fort bien em quoi consiste son idéal. Que l'humanité ait pour projet de construire une société du bien-être, formant l'assise d'une culture raffiné: sur ce point Il n'a jamais varie."* (1963, p. 7).

5.3 O julgamento do mundano, parte II: O Mundo como está ou *O mundano no banco dos réus*

Com o passar dos anos o problema do luxo ganhou novos tratamentos, o que dá testemunho da complexidade do tema. A defesa deixou o campo literário-poético e ganhou uma roupagem político-moral que lhe justificou. O personagem *Mundano* foi alvo de sabatina, porém, nos perguntamos: isso significa que nosso autor mudou de opinião? Como o recurso estilístico de Voltaire é muito contundente quando ele analisa um mesmo assunto por diversos ângulos o comentador se vê em uma posição complicada, às vezes, com receio de apontar qual seria, de fato, a voz de Voltaire. No que nos diz respeito - o luxo – temos que nos atentar para os níveis de discurso utilizados pelo *philosophe*. Tentaremos captar, então, o que seria 1 - posição do autor, o que é 2 - argumentação que foi como que cedida ao consenso geral; o que é a 3 - tese principal ou o que pode ser somente 4 - um uso oblíquo do termo para tratar de outra problemática.⁸² Elisabeth Assis Dias (2000), por exemplo, em seu estudo sobre o conceito de razão em Voltaire elenca nada menos do que dez usos distintos do conceito.

É assim que no conto *Jeannot e Colin* nosso autor faz asseverações contra o mundo luxuoso cortesão. Isso poderia parecer uma contradição, contudo, a proposta desse conto é a de fazer a apologia do trabalhador de vida ativa em contraposição a um estilo de vida cortesão, de modo que Voltaire não hesita em usar o luxo para atacar a vida ociosa e opaca daqueles parisienses que cederam ao tédio, tal texto se encaixa em '4'. Nada que comprometa sua defesa do luxo, ao menos não tanto quanto favorece a hipótese de uma multiplicidade dos recursos literários do autor e a sua capacidade de analisar o mesmo assunto por diversos ângulos. Ademais, a crítica deste conto reside no fausto por meio de um uso despropositado do luxo e de uma vida recheada pelo tédio. O problema está no uso e não na ferramenta.

⁸² Sobre os registros de discurso de Voltaire e de acordo com o que escreve Gustave Lanson no livro **Voltaire**: “Il importe de distinguer ce qui est écrit pour Le public ou correspondance privée, philosophie réfléchie ou échappement d'humeur, vue générale d'ordre social ou manège occasionnel d'intérêt personnel; il faut évaluer toutes les modifications de rédaction qui résultent de la destination de chaque ouvrage, selon qu'il répond à quelque chose ou vise quelqu'un, et de sa forme littéraire, selon que Voltaire est sérieux ou persifle, selon qu'il parle en son nom ou prend un masque qui impose un accent, des sentiments, des idées d'un certain genre.” (1906, *Advertissement*).

Cândido, de 58, é outro exemplo de que Voltaire não faz uma defesa do luxo inocente, ou seja, ele percebe os abusos dele decorrentes e de um comércio pautado por relações desumanas. Não que o luxo seja culpado, o caso é mais de um uso indevido. Estamos falando do Cap. XIX, quando o protagonista, Cândido, e seu companheiro, Cacambo, se aproximam do Suriname eles encontram um homem caído no chão (lhe faltam a mão direita e a perna esquerda), ao perguntar o que havia se passado com ele lemos uma das asseverações mais contundentes contra o abuso do luxo por parte de Voltaire:

– Por todo o vestuário, dão-nos umas calças duas vezes por ano. Quando trabalhamos nas usinas e o rebolo nos apanha o dedo, cortam-nos a mão; quando tentamos fugir, cortam-nos a perna: incorri em ambos os casos. É por esse preço que os senhores comem açúcar na Europa. (VOLTAIRE, 2005. p. 275).

Elogio histórico da razão foi o último conto publicado por Voltaire, sob o pseudônimo de Monsieur Chambon, como anota Silvia Mattei no livro *Voltaire et les voyages de la raison* (2010, p. 223). Esse é mais um texto que causa desconforto para os comentadores, pois nele lemos: “o luxo não é mais que vaidade” (VOLTAIRE, 2005, p. 757), no entanto, nesse texto parece que Voltaire está simplesmente deixando falar o consenso geral, isto é, ‘2’. Tal afirmação pode ser entendida ainda de duas maneiras que o livrariam de contradição: a primeira como uma crítica ao luxo resignado (fausto) dos cortesãos que não inscrevem sua riqueza como recurso social capaz de multiplicar a grandeza estatal - incentivando indústrias, por exemplo, é um modo - ou então podemos ler esta passagem à luz de sua teoria das paixões e a função que a vaidade exerce no desenvolvimento da sociedade; para citar um exemplo, lemos no *Diálogo entre um philosophe e um controlador geral de finanças*:

A vaidade não é tanto um vício como você pensa. Se Louis XIV não tivesse dela um pouco, seu reino não seria assim tão ilustre. O grande Colbert também o tinha; tenha ela de tal monta que o ultrapasse. (VOLTAIRE, 2006a, p. 79).

Veremos qual o papel das paixões na formação da sociedade mais à frente. De qualquer maneira, podemos adiantar que aquela afirmação contida no *Éloge historique de la raison* não é tão pejorativa como se viesse da pena de um moralista ascético. Em sua correspondência pessoal, em carta dirigida

para Mme du Châtelet, nosso autor se refere de forma negativa ao tédio e irrelevância da vida citadina:

Jerusalém conheceu a sátira.
Também os persas, os chineses, os batizados ou circuncidados.
tomem-se suas leis: a terra é seu império;
Mas, creia-me, seu trono está em Paris.
Lá, todas as noites, a tropa de vagabundos
De um povo ocioso chamado de belo mundo,
Caminha devagar,
a inquietude e o tédio em seus calcanhares. (citado por SILVA,
ROBERTO ROMANO, 1997, p. 24).

Já em carta para sua sobrinha Voltaire escreve um poema intitulado *A vida de Paris e de Versailles*, datado de 1748, ou seja, dez anos após os poemas apologéticos. Uma fase que René Pomeau (1974, p. 246) chama de “*crise depressiva de 1748*”, momento em que Voltaire teria revisado muitas das posições estabelecidas nos tempos de Cirey, entre 1734/44. Nesse texto, de fato, vemos vários aparentes pontos de distanciamento em relação aos poemas apologéticos, o que faz Pomeau dizer que este seria o *AntiMundano* de Voltaire;⁸³ nesse poema a frivolidade da vida citadina, o tédio e as relações vazias das elites parisienses são colocados em relevo:

Esse turbilhão que se chama mundo,
É tão frívolo como de erros é farto,
E que não seja permitido amar a esse brilho
Que surpreende aquele que não o conhece.⁸⁴

Como podemos perceber, temos uma postura um tanto diferente dos poemas apologéticos, ou seja, um cotidiano bem menos sorridente se apresenta para o *homme honnête* mundano. Então qual o problema da interpretação de Pomeau que aponta para a mudança de posição de Voltaire em relação ao luxo? A nossa hipótese é a de que não é o luxo o objeto central do poema. Vejamos primeiramente a interpretação do comentador. René Pomeau (1974), assim como Jacques Van Den Heuvel (1967) faz uma leitura psicologizante de Voltaire. Pomeau, desse modo, procura como causa das

⁸³ POMEAU, RENÉ. *La religion de Voltaire*, 1974, p. 243.

⁸⁴ VOLTAIRE. *A vida de Paris e de Versailles*. Online. <http://www.monsieurdevoltaire.com/>. “Ce tourbillon qu’on appelle le monde/Est si frivole, en tant d’erreurs abonde,/Qu’il n’est permis d’en aimer le fracas/ Qu’à l’étourdi qui ne le connaît pas.”

mudanças de posição encontradas nos textos do *philosophe* o seu estado de saúde e suas experiências pessoais. Nossa abordagem se diferencia por ser um estudo prioritariamente textual-teórico. Sobre o nosso tema: Pomeau diz que a redação dos poemas apologéticos em defesa do luxo faria parte de uma época 'ébria' de alegria na vida de Voltaire, o que comprometeria a relevância argumentativa desses textos, pois o autor teria mudado de opinião:

O poema é obra de um tempo de embriaguez (...) inevitavelmente as alternâncias voltarianas levaram o autor do Mundano ao extremo oposto. Ele não irá se retratar em relação a esses textos; ele se contentará em dizer o contrário do que foi dito. Após a Defesa do mundano, ele escreverá um antimundano. (POMEAU, 1974, p. 238).

O que nos pareceu estranho é que em outros textos e anos mais tarde Voltaire retornará ao tema em diversas oportunidades sempre defendendo o luxo. No texto que Pomeau chama de *AntiMundano*, *A vida de Paris e de Versailles*, Voltaire não vai dizer o contrário do dissera antes, seu ataque se dirige para outro alvo que não os mundanos produtivos e o luxo. A argumentação em favor do tema - é verdade - ganha uma roupagem tanto mais cautelosa e menos entusiasta anos após os poemas apologéticos, de todo modo a sua defesa continua mesmo 'de ressaca', isto é, finda a embriaguez daqueles tempos de convívio com Emilie no castelo de Cirey. Qual foi então – segundo nos parece - o equívoco de Pomeau? Talvez devido à sua abordagem investigativa colocar muita ênfase nos dados de ordem biográfica o comentador parece ter deixado escapar algo importante.

Defendemos que Voltaire ainda mantém sua posição de apologista e que o comentador se equivoca ao tomar como crítica ao luxo (ou ao modo de vida mundano estrito senso) aquilo que seria antes crítica ao estilo de vida nobiliárquico setecentista. Nossa hipótese é a de que menos do que mudar de opinião o *philosophe* está na verdade explicitando outros níveis que a problemática do luxo faz emergir. Ademais, defendemos que para Voltaire não existe um único modo de vida chamado de *mundano*. Os homens podem, sim, usar o luxo de maneira deturpada para levar uma vida inútil à sociedade, algo censurável no caso de Voltaire. Vejamos um pouco do poema que seria o *AntiMundano*:

Após o jantar, a indolente Glycère
 Sai por sair, sem nada ter a fazer:
 Quem a conduz é sua insipidez
 (...) Com sua amiga a galope ela vai,
 Monta com alegria, e logo se desgosta,
 Beija e boceja depois diz à sua amiga: Madame,
 Trago aqui todo o tédio de minha alma:
 Acrescente um pouco de sua inutilidade
 A este fardo que é minha preguiça.⁸⁵ (VOLTAIRE, 1833, p. 185/86.)

Por que não podemos dizer que é o luxo o objeto de ataque do poema? Lembremos dos poemas apologéticos e dos vários textos em que Voltaire trata explicitamente do assunto. Qual é o jargão lá presente? Fala-se em dinheiro e abundância, mas principalmente das Artes, trabalho produtivo, engenho e inventividade, todos a serviço do bem-estar e da felicidade dos homens. Fala-se também de cosmopolitismo, pois o luxo “*réune um e outro hemisférios*” (VOLTAIRE, 1909a, verso 23, p. 134). Temos, portanto, delineada a atmosfera em que o luxo se insere. Como podemos no verbete *Luxe*, do *Dictionnaire philosophique* sobre aquele que teria inventado os sapatos: ele deveria ser imputado como aquele que afeminou os homens?

Não seria antes um homem de muito senso e muita indústria? Não acontece o mesmo com aquele que primeiro teve uma camisa? Aquele que primeiro a fez branca e passou a ferro, acredito que seja um gênio pleno de recursos e capaz de governar um Estado.

O poema *A vida de Paris e de Versailles* não pode ser um *AntiMundano* como quer Pomeau, pois nele o tema é a sociedade nobiliárquica, ou seja, os cortesões que não se mostram socialmente úteis. Os termos que lá aparecem não são encontrados nos textos voltairianos sobre o luxo: bocejo, tédio, preguiça, vagabundos e insipidez. Mas por que é assim? Porque não é o luxo que está sendo tratado, mas uma vida inútil já que inativa:

⁸⁵ *Idem.* “Après dîné, l’indolente Glycère/Sort pour sortir, sans avoir rien à faire:/ On a conduit son insipidité/ Au fond d’un char, où, montant de côté,/Son corps pressé gémit sous les barrières (...) Chez son amie au grand trot elle va,/Monte avec joie, et s’en repent déjà,/L’embrasse et Bâille; et puis lui dit: ‘Madame,/J’apporte ici tout l’ennui de mon âme: joignez un peu votre inutilité/ A ce fardeau de mon oisiveté.”

aquela que se deixa vencer pelo tédio. Voltaire mostra explicitamente qual é a sua preferência na décima de suas *Cartas filosóficas*:

(...) não sei quem é mais útil a um Estado: um senhor empoado que sabe a que horas o rei se levanta e se deita, com ares de grandeza fazendo papel de escravo na antecâmara de um ministro, ou um negociante que enriquece seu país, dá ordens a Surata e ao Cairo sem sair de seu gabinete, e contribui para a felicidade do mundo. (VOLTAIRE, 1986, p. 76).

Como diz André Morize, a defesa do luxo é o “(...) *elogio da atividade industrial e do comércio que satisfaz nosso desejo por conforto e luxo.*” (1909, p. 26). No texto *Diálogo entre um philosophe e um controlador-geral de finanças*, Voltaire assevera em relação aos mendicantes algo que poderíamos direcionar aos cortesãos inativos: “*o melhor governo é aquele onde há o menor número de homens inúteis.*” (2006a, p. 88).

Argumentamos que não é o luxo que sofre o ataque porque não é qualquer sociedade que está sendo analisada: é a sociedade cortesã parisiense onde o luxo estava – segundo o autor – sendo mal utilizado. Essa atmosfera descrita pelas citações do poema *A Vida de Paris e de Versailles* – vale reforçar – é estranha ao luxo: caminha devagar, tédio, tudo isso é estrangeiro em relação ao universo conceitual em que se insere nosso tema. Luxo é motor de progresso, atividade inventiva e engenhosidade. Ele deve funcionar como mecanismo social para melhora de vida das pessoas. É o mesmo Voltaire que escreve em 1751, no capítulo 30 do *Siècle de Louis XIV*:

Vendo a comodidade dos particulares, esse número prodigioso de casas agradáveis construídas em Paris e nas províncias (...) essas conveniências, essa busca que se nomeia luxo, (...) isso é mais fruto de um trabalho engenhoso do que seria obra da riqueza.⁸⁶

Se a vida mundana não mais aparece como sendo amável como os anos de 36/37 deixavam concluir é porque muita coisa na sociedade francesa ainda precisava ser corrigida. O luxo é suscetível de abusos e muitos assim o faziam, mas que não nos enganemos: ele continua sendo defendido como a

⁸⁶ VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV, chapitre 30*. In: **Politique de Voltaire**. “A voir l’aisance des particuliers, ce nombre prodigieux de maisons agréables bâties dans Paris et dans les provinces, cette quantité d’équipages, ces commodités, ces recherches qu’on nomme luxe, (...) tout cela est le fruit d’un travail ingénieux, encore plus que de la richesse.” (1963, p. 83).

melhor opção para o fortalecimento estatal e a busca da felicidade. Não se vive bem com o mundo luxuoso, em contrapartida, não se vive sem ele:

Mas o que eu farei? Pr'aonde fugir longe de mim mesmo?

O mundo é necessário; ele é condenado e amado:

Não se pode viver com ele nem sem ele.

Nosso maior inimigo é o tédio.”⁸⁷ (VOLTAIRE, 1833, p. 188).

É preciso, portanto, atividade produtiva para não se deixar vencer pelo tédio, noutros termos, usar o luxo como ferramenta útil à sociedade. Quando lemos da maneira de Pomeau o poema *A Vida de Paris e de Versailles*, ou seja, como crítica ao luxo e ao mundano perdemos de vista que a crítica no limite se dirige para a vida cortesã, isso porque ela leva ao congelamento do progresso e gera tédio: “o homem é nascido para a ação, como o fogo tende para o alto e a pedra para baixo. Estar desocupado e não existir é a mesma coisa para o homem” (VOLTAIRE, 1986, p. 171).

Em um texto enviado à senhorita Denis, *Sur l'agriculture*, de 1761, Voltaire nomeia explicitamente o seu alvo: “é da corte que devemos fugir, é nos campos que se deve viver” (Idem, 1833, p. 232). O estilo de vida cortesão também é criticado pela sua inutilidade no conto voltairiano *Jeannot e Colin*. O personagem preceptor é descrito de forma bastante pejorativa, “era um homem da alta e que nada sabia, não pôde ensinar coisa alguma a seu pupilo”; aquele que conhece os meandros da vida cortesã parisiense - esse que nada sabe de útil - desaconselha o estudo de geometria, astronomia, estudo de línguas antigas e as ciências em geral; tudo o que Voltaire dedicava bastante atenção e que para ele era de grande importância. Ao ser perguntado sobre o que uma criança deveria aprender, eis que o preceptor responde: “- A ser amável – respondeu o amigo a quem consultavam. – E, se sabe os meios de agradar, saberá tudo (...)”; ou nada saberá, como poderia dizer Voltaire. Em relação aos mundanos é especificam essa classe que é criticada, o cortesão entediado. Aqueles que moram na Inglaterra, por exemplo, os comerciantes e cosmopolitas estão a salvo da crítica, como veremos.

⁸⁷ “Mais que ferai-je? Où fuir loin de moi-même? Il faut du monde: on le condamne, on l’aime:/On ne peut vivre avec lui ni sans lui./ Notre ennemi le plus grand, c’est l’ennui.”

O *Mundo como está* talvez seja o texto em que o modo de vida luxuoso é mais detidamente discutido. É um conto em prosa que apareceu pela primeira vez em 1748. O conto remonta como outros textos de Voltaire à moda dos temas orientais.⁸⁸ Ainda que a história seja retratada no oriente é Paris que está sendo analisada.⁸⁹ Para o leitor da época era fácil perceber que a descrição da Pérsia de Voltaire era na verdade Paris e os problemas que nela existiam. O enredo tem um fio condutor claro: o julgamento moral de Paris e dos seus habitantes. No conto acompanhamos o personagem Babuc pela *pérsia parisiense*. Ele foi mandado pelos gênios que presidem os impérios do mundo com o objetivo de tecer um relatório moral sobre a cidade que estava submetida pelo excesso corruptor.

Babuc não conhecia nada do país que ele iria julgar, representa desse modo o estrangeiro que despido dos preconceitos locais tem muito a revelar com o seu olhar forasteiro. Como? Tudo aquilo de corrupto que passa imperceptivelmente pela familiaridade é ressentido pelo estrangeiro de modo latente. Eis a importância do recurso à figura do estrangeiro: um artifício argumentativo recorrentemente usado pelos filósofos setecentistas. Segundo Roger Pearson, no livro *The Fables of reason, a study of Voltaire's 'contes philosophiques'* (1993, p. 73), Babuc representaria o entendimento lockiano; hipótese interessante porque, de fato, Babuc tem discernimento, mas não conhece a cidade que ele avaliará, portanto, como uma tábula rasa será imparcial, ademais, ele age como um verdadeiro investigador empírico: “*olha, escuta e observa.*” (VOLTAIRE, 2005, p. 157). Vejamos como a história de *O mundo como está* se desenrola.

A jornada de Babuc é diversificada, depois de mandado a Persepólis quem primeiro nosso personagem encontra são dois exércitos em guerra. Quando de sua visita aos persas Babuc percebe que o quadro é dos mais terríveis. Soldados que se matavam sem saber o porquê e em nome de quem pagasse mais, como acontecia com muitos exércitos europeus setecentistas,

⁸⁸ Podemos citar, por exemplo, **Zadig ou o destino** e **Princesa de Babilônia** que podem ser classificados como contos orientais.

⁸⁹ Como diz Sylvain Menant (1992) ao dar notícia do conto: “*Voltaire retrouve ici une veine d’inspiration qu’il avait exploitée dans Le Crocheteur borgne, et qu’il va exploiter encore dans Zadig. Mais c’est ne qu’un travestissement transparent pour les réalités françaises et parisiennes.*”

compostos também por mercenários. Isso não muda quando Babuc conversa com os oficiais. Ao chegarmos à causa da guerra – que só é conhecida pelos generais - encontramos um motivo estúpido. Ao ver tanta carnificina, cadáveres sendo despidos de seus bens, corrupção e covardia, Babuc se mostra inclinado a deixar queimar a cidade: *‘Serão homens – exclamou Babuc- ou animais ferozes? Ah! Bem vejo que Persépolis vai ser destruída.’* (VOLTAIRE, 2005, p. 159). Entretanto, em meio à corrupção e mortes gratuitas motivadas por preconceitos, Babuc acompanha atos de desprendimento, coragem e compaixão. Eis o outro lado da moeda suja de sangue. Contraposição que será explorada em todo o conto. A paz acaba por ser firmada e Babuc volta atrás em sua decisão. Ao entrar na cidade, a descrição é da própria Paris, o local é *Le faubourg Saint-Marceau*, como anota Sylvain Menant (1992).

É quando de sua visita à parte comercial de Persépolis que vemos um dos pontos mais interessantes do conto. Nesse episódio conclusivo acompanhamos a argumentação de Mandeville de que o vício privado redundava em benefício público, além da defesa de que os ricos é que dão a subsistência aos pobres por meio de sua ostentação, o que de certa forma legitimaria a desigualdade financeira. O episódio do comércio se inicia quando Babuc compra algumas bugigangas e depois fica sabendo que fora enganado; enquanto escrevia o nome do negociante para sua futura punição qual não foi a sua surpresa quando ele próprio aparece para devolver a bolsa de Babuc que havia sido esquecida!

- Como se explica – estranhou Babuc – que o senhor se mostre tão fiel e generoso, quando não teve vergonha de vender-me bugigangas quatro vezes acima do seu valor?

- (...) vendi-o por dez vezes mais (...) mas nada mais justo: é a fantasia dos homens que dá preço a essas coisas frívolas; é essa fantasia que faz viver cem operários que eu emprego (...) às nações vizinhas vendo eu essas bagatelas muito mais caro que ao senhor, e assim sou útil ao império. (Idem, p. 165).

Ainda que a maioria das pessoas tivesse sido censurada houve uns poucos que tocaram o coração de Babuc pela moderação e virtude. Ele foi compreendendo ao conhecer a cidade – de maneira bem mandeviliana - que dos vícios particulares quando bem administrados politicamente podia-se resultar benefício público:

Insensivelmente, perdoava Babuc a avidez do financista, que não é, no fundo, mais ávido do que os outros homens, e que é necessário (...) passava por alto a inveja dos letrados, entre os quais se encontravam homens que esclareciam o mundo (...) mas ainda lhe restava muito do que censurar (...) (Idem, p. 169).

Eis a impressão final de Babuc. A diferença deste conto para os poemas apologéticos é grande, contudo, Voltaire não muda de opinião: o mundano é absolvido, mas, com ressalvas. No decorrer do texto, Babuc oscila entre a opção pela destruição ou correção da cidade. Em seis momentos ele fica decidido pela destruição e por cinco vezes ele se decide em favor de Persépolis. Ficando entre um extremo desgosto e uma indulgência enfática, o ponto de desempate foi sua afeição: ele até pensa em ficar por lá de tão agradável que Persépolis lhe parece. Babuc representa em grande medida o método filosófico de Voltaire, aquele que percorre incessantemente o pró e o contra de uma questão. Os problemas de Paris são muitos e vale notar que o *philosophe* - nesse conto - não propõe explicitamente uma solução para eles; termina o texto aceitando as contradições que constituem a cidade e tal foi o conteúdo do relatório de Babuc que Persépolis não foi ao menos corrigida, “*pois, se nem tudo está bem, tudo é passável.*” (Idem, p. 172).

O que mais nos interessa é que as contradições com as quais Babuc se resigna significam no limite a aceitação da tese de Mandeville de que virtudes e vícios se harmonizam por meio de uma boa regulação política entre as pessoas. Os mundanos não são perfeitos, mas nem por isso merecem a destruição. Como diz Babuc ao anjo Ituriel - seu superior - talvez não seja o caso destruir uma estátua bonita só porque ela não é feita integralmente de ouro, contendo metais menos nobres em sua composição. Estamos lidando com uma postura mais austera do que aquela encontrada nos poemas, entretanto, ainda que agora menos louvado o mundano não é condenado. Babuc, em certo ponto de vista pode ser visto, portanto, como o *profeta que julga o mundano*.⁹⁰ O veredito é tal que aponta em Paris uma contradição pulsante, e, se ela tem defeitos eles lhe são naturais – ainda que alguns possam ser corrigidos -. A moral da história talvez seja a de que em uma cidade como Paris não se pode distinguir dicotomicamente vícios e virtudes

⁹⁰ JACQUES VAN DEN HEUVEL. **Voltaire dans ses contes**. “*Dans um certain sens le Scythe Babouc c’est l’éternel prophète qui vient juger le mondain.*” (1976, p. 128).

como entidades estáveis e opostas: eis a contradição humana.⁹¹ É justamente no verbete *Contradição*, do *Dictionnaire philosophique* que talvez tenhamos a moral da história desse conto melhor explicitada:

Em todos os lugares os homens são igualmente loucos; as leis foram feitas sob medida, como se fosse para reparar brechas na muralha (...) entretanto, este mundo subsiste como se tudo estivesse bem ordenado; a irregularidade é da nossa natureza; nosso mundo político é como nosso globo, alguma coisa de informe que se conserva sempre. (...) seria loucura exigir dos homens uma sabedoria perfeita: seria o mesmo que desejar das asas aos cães e chifres para as águias. (VOLTAIRE, verbete *Contradição*, Seção I).

Estamos longe de uma defesa do luxo despropositada ou mesmo de uma reviravolta argumentativa a partir do abandono das teses d' *O Mundano*,

⁹¹ Quando de sua exploração pelo tema da contradição na espécie humana, às vezes, Voltaire aponta resposta, em outras vezes, somente lança o tema para reflexão, por exemplo, em **Jeannot e Colin**, conto que aparece pela primeira vez em 1764 sob o título de *Contes de Guillaume Vadé*, Voltaire mostra um exemplo das contradições que nos acompanham: “*Vi milhares de turcos persuadidos de que Maomé escondia metade da lua na manga. O populacho, de um extremo a outro da Terra, acredita piamente nas coisas mais absurdas. No entanto, se um filósofo tiver de dividir um escudo com o mais imbecil desses infelizes em que a razão humana se acha tão horivelmente obscurecida, é certo que o imbecil levará a melhor. Como é que toupeiras tão cegas quanto ao maior dos interesses são uns verdadeiros lincos nos menores? Por que é que o mesmo judeu que nos esfola na sexta-feira não roubaria um ceitel no sábado? Essas contradições da espécie humana bem merecem detido exame.*” (VOLTAIRE, 2005, p. 368). Em **Princesa de Babilônia**, vemos a contradição se manifestar como um motivo estúpido que motiva a guerra: “*(...) deploraram a condição dos homens, que os monarcas, por fantasia, mandam entredegolar-se, devido a diferenças que dois homens sensatos poderiam solucionar numa hora (...)*” (Idem, p. 537, Cap. V. Grifo nosso.) **História de um Brâname**, por sua vez, é uma parábola em que Voltaire mostra mais uma manifestação da contradição humana. Como? Explorando a oposição entre felicidade e sabedoria. Somos apresentados a um sábio descontente e uma personagem ignorante que, por isso mesmo, pela falta de preocupações filosóficas leva uma vida feliz. O Brâname nosso protagonista, homem rico, cheio de espírito e erudição – ainda assim - lamenta sua insatisfação: “*- Quem me dera não ter nascido! (...) Há quarenta anos que estudo e são quarenta anos perdidos: ensino aos outros, e ignoro tudo; esse estado me enche a alma de tal humilhação e desgosto, que me torna a vida insuportável.*” (Idem, p. 321). A contradição reside no fato de o sábio ter consciência de sua infelicidade, não obstante, prefere a razão flutuante a uma vida feliz na ignorância. Ora, se objetivo da vida é a felicidade, se pergunta Voltaire, por que escolher a razão em detrimento da felicidade? “*Mas, refletindo bem, parece uma insensatez preferir a razão à felicidade. Como se explica, pois, tal contradição? Como todas as outras. Há muito de que falar.*” (Idem, p. 323). No texto **Os ouvidos do Conde de Cheterfield e o capelão Goudman**, Voltaire chega a colocar na boca de um personagem que o primeiro móvel de todas as ações humanas se encontra na constipação. Uma flora intestinal regular tem efeito direto sobre o humor de uma pessoa, de modo que a humanidade inteira pode ser afetada por causa de um grande dirigente político constipado. Escreve Voltaire: “*Isso é mais importante do que se julga. A prisão de ventre tem produzido às vezes as mais sanguinolentas cenas. Meu avô, que morreu centenário, era boticário de Cromwell; contou-me muitas vezes que fazia oito dias que Cromwell não ia à privada quando mandou degolar seu rei.*” (Idem, Cap. VII, p. 692). A contradição pode emergir do próprio seio da natureza. Fazendo referência à sífilis, Voltaire aponta uma contradição que mancha algo tão requisitado pela poesia como uma imagem de pureza, a saber, o amor. Escreve o philosophe no mesmo texto previamente citado: “*Em que teria pensado isso a que se chama natureza quando verteu esse veneno nas fontes da vida? Já disseram, e eu o repito, que é a maior e a mais detestável de todas as contradições. Como! O homem foi feito, dizem à imagem de Deus, (...) e é nos vasos espermáticos dessa imagem que puseram a dor, a infecção e a morte! Que será então desse belo verso de Milorde Rochester: ‘O amor faria adorar a Deus em um país de ateus?’*” (Idem).

como quer Pomeau. Em um texto pouco requisitado pelos comentadores e que aparece em 1770 nas obras completas, Voltaire mostra explicitamente como não pretendeu defender a vida de um *bon vivant* em que tudo gira em torno do desfrute de prazeres carnaís. A ideia de bem-estar e felicidade defendidas nos poemas podem ser coadunadas com a moderação, sim; se as possibilidades de prazer do homem moderno são muitas ele não precisa desfrutá-las todas ao mesmo tempo. Voltaire, portanto, não defendeu a intemperança em 1736/37, por isso não foi obrigado a mudar de opinião a partir de 48. No poema *Sobre o uso da vida*, lemos:

Saibam, meus caros amigos,
Que falando da abundância,
Cantei o deleite
De prazeres puros e permitidos,
E jamais a intemperança.⁹²

Voltaire não criticou a própria virtude da moderação nos poemas apologéticos, foi a assunção de que se podia granjear aos antigos tal título. O homem moderno - ele sim - está em condições de ser moderado sabendo apreciar com sensatez os bens e comodidades que lhes são ofertados. Como? Usando sua riqueza para a prosperidade da nação. Indo de encontro à interpretação de Pomeau⁹³ sobre os poemas apologéticos, podemos dizer que a aquisição da felicidade envolve o desfrute dos bens mundanos e o direito de adquiri-los, entretanto, e é isso que gostaríamos de apontar, a aquisição da felicidade envolve também a possibilidade de dizer 'não' aos bens materiais em nome da moderação do apetite:

Gente de bem, voluptuosos,
De vocês só quero aprender
A arte pouco conhecida de ser feliz:
Essa arte, que deve tudo apreender,

⁹² VOLTAIRE. **Sur la usage de la vie.** "*Sachez, mes très chers amis,/Qu'en parlant de l'abondance,/J'ai chanté la jouissance/Des plaisirs purs et permis,/et jamais l'intempérance.*" On line. <http://www.monsieurdevoltaire.com/article-31117310.html>.

⁹³ POMEAU, RENÉ. **La religion de Voltaire:** "L'honnête homme du *Mondain* en pratique les maximes, quand Il se jette dans tous les plaisirs qu'offre une grande ville, théâtre, bonne chère et Le reste." (1974, p. 233).

É de moderar teus desejos (...)

Os prazeres, nesta época tenra,

Se apressam em te lisonjear:

Saibam que, para os saborear,

É preciso saber lhes recusar, (...) ⁹⁴

O que podemos concluir disso? Que o luxo não é um remédio para todos os males e que pode ser mal utilizado tanto pelos particulares quanto pelo Estado. Voltaire se posiciona em favor do tempo presente e é adepto da ideia de um progresso esclarecedor que permitirá um bom convívio entre os homens por meio do uso da razão e do luxo. Mas o luxo pode ser prejudicial quando se torna fausto e simboliza a sedimentação de estamentos políticos, por exemplo, na forma de privilégios ofertados à instituição religiosa como a isenção de impostos e a possibilidade de acumular indiscriminadamente riquezas, culminando em um fausto nocivo para o Estado e a população.

Os particulares quando se valem do luxo para fins unicamente pessoais - eles também - deixam de se mostrar úteis à sociedade, pois fazem um uso equivocado do luxo, ora, eles simplesmente alimentam com ele o seu tédio. O fausto luxuoso dos monarcas também vai ser criticado. Castrar homens para se fazer eunucos é uma forma excessiva de luxo, para citar um exemplo radical. ⁹⁵

Vimos a defesa do luxo em linhas gerais tal qual a apreendemos dos poemas e alguns contos. Continuemos a análise. Para melhor entendermos a apologia de Voltaire parece interessante explicitar os pressupostos morais que apoiam sua posição. Tentaremos compreender minimamente sob qual perspectiva antropológica Voltaire aborda os homens, qual sua teoria das paixões e sua ideia de progresso, relacionando esses pontos com nosso tema. Começaremos didaticamente pelos pressupostos morais para depois analisarmos a vertente propriamente político-econômica que justifica a defesa

⁹⁴ VOLTAIRE. **Sur la usage de la vie.** *“Gens de bien voluptueux,/ Je ne veux que vous apprendre/ L’art peu connu d’être heureux:/Cet art, qui doit tout comprendre,/Est de modérer ses vœux. (...) Les plaisirs, dans l’âge tendre,/S’empressent à vous flatter:/Sachez que, pour les goûter,/Il faut savoir les quitter, (...)”* Online. <http://www.monsieurdevoltaire.com/>.

⁹⁵ VOLTAIRE. **Filósofo Ignorante.** (1973, Cap. XXXV, p. 327.)

do luxo. Nesse registro de discurso veremos mais uma defesa do que uma apologia, na medida em que o autor não escamoteia as dificuldades do tema. Veremos que o mundano da corte francesa é criticado, pois não é afeito ao comércio e a produção de riquezas tidas como úteis, já o mundano cosmopolita/comerciante inglês será muito elogiado.

5.4 *Psicoantropologia do luxo*

Faz-se necessário, para melhor compreendermos os poemas, a análise daquilo que pressuporia - em ordem lógica - as teses presentes nos textos cronologicamente situados em 36/37. Vejamos qual perspectiva moral apoia a defesa do luxo executada por Voltaire. O *philosophe* assinala que o luxo é socialmente indispensável para o desenvolvimento da cultura. Podemos dizer que sobre esse ponto até mesmo Rousseau concordaria com ele, suas avaliações sobre o fenômeno do luxo em alguns aspectos são muito semelhantes, no entanto, o sinal valorativo das consequências dessa relação tripartite – luxo/artes/costumes - é diferente. A crer em Voltaire o luxo é o pai benfazejo das artes e da cultura, uma tendência arraigada em todos nós que se mostra como ‘*um pendor invencível para o bem-estar*’,⁹⁶ tendência essa muito adequada a ‘*todo homem honesto*’.⁹⁷

Para entendermos o porquê de o luxo ser uma tendência natural como é defendido pelos poemas apologéticos parece interessante que nos voltemos para a concepção de estado de natureza e a de homem natural voltarianos. Mas o que seria o *homem natural*? É uma descrição, no caso de Voltaire, de caráter histórico que pretende analisar o ser humano em uma circunstância específica, um estado natural em que 1 - não haja acesso a artifícios criados para nossa comodidade e 2- sem qualquer interferência das leis positivas e sociedade civil. O objetivo é encontrar nossa natureza despida de artifícios de qualquer espécie que seja. Por essa estratégia veremos o que a cultura deve ao luxo.

⁹⁶ VOLTAIRE. *Tratado de Metafísica*. (2001, p.78).

⁹⁷ Idem. *Le Mondain*. (1909, verso 12).

A premissa de Voltaire em relação ao homem natural é a de que ele seria um animal gregário.⁹⁸ Parece mesmo que a natureza teria nos dado como instinto essa inclinação social. Para ele é inconcebível imaginar o homem à parte de uma sociedade qualquer que seja ela.⁹⁹ E qual seria o estatuto antropológico desse ser gregário? Seguindo o método empírico herdado de Locke e Newton, Voltaire toma como base de sua investigação a experiência; se do ponto de vista físico precisamos recorrer a livros de anatomia para conhecer o homem, por outro lado, *“para conhecer o homem que denominamos moral, é necessário sobretudo ter vivido e ter refletido.”* (VOLTAIRE, 2008, p. 307.) Usando somente dados empíricos não poderíamos dizer que o homem nasça inclinado para o mal ou que inicie a sua vida marcado pelo pecado original como supõe a antropologia negativa católica. O que podemos dizer, guiados pela razão, despidos da superstição e fanatismo é que todos os homens – de fora exceções – apresentam algumas características em comum: instinto de autoconservação, a razão, a piedade¹⁰⁰ e o amor-próprio que seria a base de nossos sentimentos e de nossas ações.

A natureza, como defende o autor, dotou os homens com uma constituição cognitiva propícia para a formação de sociedades, *“(...) a disposição para a piedade e o poder de compreender a verdade. Esses dois dons, dados por Deus, são o fundamento da sociedade civil.”* (VOLTAIRE, 2008, p. 165). Em outro verbete – *Justo e do injusto (do)* – e também na obra *O filósofo ignorante* a mesma ideia de uma espécie de moral instintivo-racional é sugerida:¹⁰¹

⁹⁸ A causa disso é a mesma defendida por toda uma tradição política que remonta a Cícero. Não é preciso um cálculo refinado para chegar à conclusão: somos animais que sozinhos nos tornamos indefesos e vulneráveis.

⁹⁹ Voltaire escreve no **Dicionário Filosófico**, Verbetes *Homem*: *“Todos os homens que foram descobertos nos países mais incultos e mais assustadores vivem em sociedade como os castores, as formigas, as abelhas, e várias outras espécies de animais.”* (2008, p. 311).

¹⁰⁰ VOLTAIRE. **Tratado de Metafísica**: *“O homem não é como os outros animais, que só têm o instinto do amor-próprio e do acasalamento; não somente ele tem esse amor-próprio necessário para a sua conservação como também, para a sua espécie, uma benevolência natural que não se observa nos animais.”* (2001, p. 77).

¹⁰¹ A mesma argumentação é encontrada em **O filósofo ignorante**, cap. XXXVI *A natureza é sempre a mesma em toda a parte*. *“Com que idade conhecemos o justo e o injusto? A idade em que sabemos que doise dois são quatro.”* (2001, p. 149).

Quem nos deu o sentimento do justo e do injusto? Deus, que nos deu um cérebro e um coração. Mas quando sua razão lhe ensina que há vício e virtude? Quando nos ensina que dois e dois são quatro. (*Idem*, p. 358).

Estamos longe de uma perspectiva inatista ou da defesa de uma moral baseada na revelação religiosa. A tese é a de que os homens são providos naturalmente de órgãos e sentidos que nos inclinam para a conservação: isso é instinto. Temos, portanto, as ferramentas necessárias ofertadas pela natureza para formarmos sociedade. Cabe aos homens se educarem para - por meio da razão - entrarem em consenso sobre o que é certo e errado. Por isso Voltaire diz:

Há somente uma moral assim como há uma só geometria. Mas, poderão me dizer, a maioria dos homens ignora geometria. Sim, mas desde que as pessoas se apliquem um pouco em seu estudo, todas se põem de acordo. (*Idem*, verbete Moral, p. 402).

Em relação ao homem natural, podemos concluir que ele é racional¹⁰² e dotado de algumas paixões que concorrem para sua autoconservação (enquanto organismo complexo) e também o auxiliam a viver em conjunto a outros homens (já enquanto ser vivo submetido às intempéries e convívio conflituoso com animais de espécies distintas). Vejamos agora em qual estado material se encontravam esses homens naturais, qual o papel das paixões para a formação da sociedade e sua relação com o luxo.

Voltaire não economiza nas cores fortes ao pintar o homem natural em contraposição ao homem civilizado, nem mesmo Adão – como nós vimos - foi poupado.¹⁰³ Os homens ainda sem acesso ao luxo passavam uma vida de miséria e atribulações, à mercê da natureza sofriam na mesma medida em que o homem civilizado pode gozar dos prazeres sensíveis. Isso se deve pelo fato de a natureza não nos ter fornecido nada de luxuoso, na verdade, nesse ponto estaríamos mesmo em desvantagem em relação aos outros animais que são dotados com recursos que garantem sua sobrevivência. A concepção do que é política para o *philosophe* é – ao menos em seu germe - justamente a tentativa

¹⁰³ VOLTAIRE. *Le Mondain* : “*Mon cher Adam, mon gourmand, mon bon père/Que faisais-tu dans les jardins d’Éden ?/Travaillais-tu pour ce sot genre humain?/ Caressais-tu madame Ève, ma mère?/Avouez-moi que vous aviez tous deux/ Les ongles longs, un peu noirs et crasseux,/La chevelure un peu mal ordonnée,/ Le teint bruni, la peau bise et tannée./ Sans propriété l’amour le plus heureux/ N’est plus amour, c’est un besoin honteux*”. (1909, versos 44/45).

de em conjunto com semelhantes vencer as dificuldades que nos são impostas pela natureza, ou seja, diferente dos animais ela não nos forneceu vestuário propício, habitação e ferramentas para obtermos alimentação.¹⁰⁴ Diz Voltaire:

Que seria do homem no estado que se denomina natureza pura? Um animal muito abaixo dos primeiros iroqueses que foram encontrados no norte da América. (...) visto que estes sabiam acender o fogo e confeccionar flechas. Foram necessários séculos para se chegar a essas duas artes (VOLTAIRE, 2008, p. 315).

A busca por melhorias materiais tais como vestimentas, aquedutos, casas seguras, noutras palavras, o desejo por luxo nos impele para as artes e a sociedade (pensemos na arte da metalurgia que facilita nossa vida, a arquitetura, a roda e as roldanas que maximizam nossa eficiência e diminuem o esforço de trabalho).¹⁰⁵ Essa tendência ao luxo e comodidades seria mesmo natural e essencial aos homens. *“Como conquistar bem-estar e colocar-se ao abrigo do mal? Nisso consiste todo o homem.”* (Idem, verbete *Política*, p. 425).

Pode-se razoavelmente perguntar pela causa disso tudo, ou seja, o que explicaria essa tendência natural para o luxo ou comodidades? Voltaire não deixa o leitor sem resposta: as paixões nos levam para o luxo. Se a razão e a benevolência para com o outro nos inclinam para a agremiação, isso de nada adianta sem outras paixões; indo de encontro a uma tradição moral consolidada, Voltaire defende a importância conjunta da razão e das paixões. Estas seriam como que o vento que leva o barco (razão); às vezes o afundam, contudo, é o vento que o propulsiona. Contra os que detectam nas paixões obstáculo para o bom uso da razão, percebem uma datação histórica delas, seja pela interferência da sociedade – como quer Rousseau - ou mesmo uma punição por desobediência a Deus, como algumas seitas religiosas acreditam, Voltaire, à la Mandeville, defende que o orgulho,¹⁰⁶ a avareza e a inveja são

¹⁰⁴ **Dicionário Filosófico**, verbete *Política*, (2008, p. 425).

¹⁰⁵ DIAS, ELIZABETH DE ASSIS. **Alguns aspectos do conceito de razão em Voltaire**. Tese de doutorado. *“Aqueles ‘grandes homens’ que conseguiram superar as fraquezas do estado de infância da humanidade, as estreitezas da ignorância e da barbárie, ou melhor, os dotados de mãos industriosas, uma cabeça capaz de generalizar idéias e uma língua bastante flexível para exprimi-las, foram os que inventaram as artes, as ciências, a filosofia e voltaram-se para o seu bem-estar.”* (2000, p. 146).

¹⁰⁶ O orgulho, quando bem direcionado pode garantir a obediência às leis ou regras comuns, o que permite o estabelecimento de uma sociedade. O orgulho seria uma paixão natural que os legisladores manipularam em prol do bem público. Todos os homens querem reconhecimento por parte de seus semelhantes; ora, se o legislador conferir recompensas para ações que trazem vantagens para a comunidade, ou seja, se o preço da glória é o de se sacrificar pelo bem público, os homens farão isso em

naturais e exercem papel fundamental no advento e desenvolvimento da sociedade, além de gerarem o luxo e cultura/artes. Vejamos como isso se dá.

A avareza ou o desejo por bem-estar pessoal acaba maximizando os cuidados para com todas as técnicas que lhe possam ser úteis e isso promove as artes, “*essa intensa vontade de adquirir os bens da terra acrescentava todos os dias novos progressos a todas as artes*” (VOLTAIRE, 2001, p. 79). A inveja, por sua vez, acaba consolidando a cultura pela imitação daquilo que deu certo e motivou essa paixão. Ela pode ser rotulada como uma das fontes do luxo e mesmo das artes. A inveja desperta os homens da preguiça e – quando limitados pela lei – pode render vantagens para a sociedade; segundo Voltaire, a inveja dos primeiros homens,

Paixão muito natural (...) despertou-os da preguiça e aguçou o gênio de quem quer que visse o seu vizinho poderoso e feliz. Assim, pouco a pouco as paixões reuniram os homens e tiraram do seio da terra todas as artes e todos os prazeres. (*Idem*).

O *philosophe* toma o luxo como responsável pelo florescimento de uma nação, mas não só isso: o luxo é uma tendência natural do homem e pode ser politicamente bem utilizado para a prosperidade do Estado. Estamos em uma atmosfera bem específica. Não se trata de uma vida libertina tal qual a testemunhada por certos protagonistas do Marquês de Sade ou uma vida ociosa como a levada por alguns cortesãos parisienses setecentistas. A vida luxuosa pode, sim, abrigar a moderação.

Se Voltaire adota em parte a teoria das paixões de Mandeville, diferente do médico holandês nosso autor não vê o luxo como um vício defensável. A definição de virtude, contida no *Dictionnaire philosophique*, por exemplo, é bem diferente daquela usada por Mandeville, pois não é posta em termos rigoristas, mas sim com conotação comercial: “*A virtude entre os homens é um comércio de benefícios.*” (VOLTAIRE, 1973, p. 300.) Para

busca de reconhecimento - ou ao menos - fingirão fazê-lo. Voltaire escreve no **Tratado de Metafísica**: “*O orgulho, sobretudo, é o principal instrumento com o qual se construiu esse belo edifício da sociedade. Tão logo as necessidades reuniram alguns homens, os mais sagazes dentre eles se aperceberam de que todos esses homens tinham nascido com um orgulho indomável (...) Não foi difícil persuadi-los de que, se fizessem para o bem comum da sociedade algo que lhes custasse um pouco de seu bem-estar, seu orgulho seria plenamente ressarcido. Bem depressa, portanto, se passou a distinguir os homens em duas classe: a primeira, dos homens divinos que sacrificam seu amor-próprio ao bem público; a segunda, dos miseráveis que só amam a si mesmos: todo mundo quis e quer ser ainda da primeira classe, conquanto todo mundo seja, no fundo do coração da segunda (...)*” (2001, p. 78).

alguma ação ser considerada viciosa ou não o parâmetro que nós temos é sua repercussão positiva entre os homens.¹⁰⁷ O luxo manifestado em forma de ruas e avenidas não é vício defensável, mas é marca certa de virtude, pois beneficia os homens. Da mesma maneira o luxo pode ser vicioso quando não propicia melhora de vida para as pessoas, alimentando tão somente a vaidade de um homem ou um pequeno grupo. Por mais que Voltaire tenha visitado os textos de Mandeville como fonte argumentativa, nosso autor se distancia do filósofo holandês em um ponto importante: o luxo não é considerado vício porque seria uma tendência natural dos homens. Nada mais legítimo do que usar nossa engenhosidade para refinar os modos aproveitando o que a vida pode fornecer de confortável, com isso todos se beneficiariam.¹⁰⁸

De posse da concepção de Voltaire sobre o homem natural, do papel das paixões humanas em relação ao desenvolvimento da sociedade e sua ligação com o luxo, passemos para outro nível de análise. Além de ser uma tendência natural dos homens o luxo ainda tem participação fundamental no fortalecimento de sua liberdade individual e – em âmbito estatal – a liberdade política. O debate sobre o luxo, na pena de Voltaire, acabou se tornando uma oportunidade para discutir a administração estatal da monarquia francesa. Como essa relação se dá? De que modo as teses morais em favor do luxo podem ser aplicadas na dinâmica comercial entre os Estados e também entre as pessoas que deles fazem parte?

O luxo tem um grande valor político-econômico porque incrementa o comércio que por sua vez é arma das mais eficazes para fortalecimento da nação, segundo nosso autor. O comércio e a indústria têm uma função importante do ponto de vista do luxo: a de dar vazão aos engenhos dos homens que possibilitam bem-estar para as pessoas, e em uma contrapartida positiva, o Estado se vê fortalecido em sua própria soberania. Vejamos mais

¹⁰⁷ VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**. Verbete ‘Virtude’, p. 300: “Vivemos em sociedade; só é verdadeiramente bom para nós aquilo que faça o bem da sociedade. Um solitário será sóbrio, piedoso, usará um cilício; pois bem, será santo; mas não o considerarei virtuoso a menos que venha a praticar algum ato de virtude que aproveite aos outros homens.”

¹⁰⁸ No verbete *Luxe*, por exemplo, podemos ler: “Em um país onde todos andavam descalços, o luxo pode ser imputado ao primeiro que fez para si um par de sapatos? Não seria antes um homem de muito senso e muita indústria?” (VOLTAIRE, **Dictionnaire Philosophique**, seção I).

cuidadosamente a relação entre comércio, grandeza estatal e liberdade para Voltaire.

5.5 Comércio, tolerância e liberdade

Aproximando-se do posicionamento mercantilista nosso autor defende que a felicidade do indivíduo está estreitamente ligada à grandeza financeira do Estado. De acordo com a posicionamento mercantilista um dos pontos centrais de preocupação do governante é em relação à potência estatal, indispensável para a manutenção da soberania internacional e paz intestina. Para chegar a esse objetivo quanto mais rico o Estado for, tanto melhor seria: assim ele poderia garantir sua liberdade internacional e o bem-estar dos particulares.

Nesse quadro o comércio se torna conceito muito importante em torno do qual as articulações políticas devem gravitar. Isso porque ele pode ajudar a garantir três coisas: grandeza estatal, bem-estar individual e a liberdade política. Voltaire utiliza para corroborar sua tese o exemplo histórico da Inglaterra contido na décima de suas *Cartas Inglesas*, escrito de 1734, ou seja, três anos antes dos poemas apologéticos. Vale lembrar que a Inglaterra do tempo de Voltaire não era industrial como nós entendemos o termo, era antes o país das companhias de comércio e navegação.¹⁰⁹ Quando Voltaire fala em indústria é em sentido artesanal envolvendo também a engenhosidade humana.

São três as cartas (VIII-X) que tratam do regime político inglês. A Inglaterra, dirá Voltaire, por seu forte comércio atingiu tal riqueza que possibilitou a criação de uma poderosa frota de guerra para garantir sua liberdade:

Enriquecendo os cidadãos ingleses, o comércio contribui para torná-los mais livres, e, por sua vez, a liberdade ampliou o comércio. (...) O comércio estabeleceu pouco a pouco as forças navais, tornando os ingleses senhores dos mares. (VOLTAIRE, 1973, p. 22).

Com um posicionamento que em alguns aspectos o aproximam dos mercantilistas, podemos notar que nosso autor associa o poder do Estado à sua capacidade financeira, que por sua vez depende do comércio para ter um

¹⁰⁹ René Pomeau. *Politique de Voltaire* (1963, p. 14).

balanço positivo em se tratando das exportações e importações. Disso podemos concluir que a intervenção estatal na economia pode ser benéfica.¹¹⁰ O comércio, enriquecendo os ingleses, permitiu que eles se elevassem também como uma potência bélica. De acordo com Voltaire:

A posteridade saberá, talvez com surpresa, que uma ilhota, dotada apenas de um pouco de cobre, de estanho, de lã grosseira e de argila para desengordurar os tecidos a serem curtidos, tornou-se, graças ao comércio, tão potente que pôde em 1723 enviar simultaneamente três frotas às três extremidades do mundo (...) (*Idem*).

O comércio de artigos luxuosos – como foi mencionado – auxilia a liberdade, que nós podemos chamar ‘individual’, aquela que se refere ao direito de bem-estar do particular. O comércio internacional, desse modo, possibilita o acesso a vários gêneros que facilitam a vida dos homens. Além disso, Voltaire observa que a implantação de centros de estudo para desenvolvimento intelectual acontece prioritariamente em nações prósperas e comerciantes. É com a ajuda do luxo, enfim, que os homens encontram a felicidade e crescimento moral/intelectual. Segundo Voltaire, admirar pinturas, peças de teatro, fazer transações com outros povos, ter conhecimento de outras culturas, comer e beber bem - com moderação – são, sim, sintomas de prosperidade estatal e felicidade da nação: *Este esplendor, esta pompa mundana,/ De um reino feliz é marca certa*. (VOLTAIRE, *Défense du Mondain, ou “L’Apologie Du Luxe*. 1909, Versos 56 e 57.)

A grandeza do Estado e o bem-estar individual são, portanto, estreitamente ligados, pois é permitindo ao indivíduo a liberdade de usufruir do luxo que o Estado gera sua potência financeira, por exemplo, na taxação da mercadoria ou sobre a renda dos súditos. A liberdade individual só se mantém com a ajuda de outra liberdade que nós podemos chamar *política*, isto é, a liberdade em nível internacional frente às outras potências. Um Estado só consegue se defender se tiver provisões, capacidade de armar um exército e de cuidar, enfim, de sua defesa. Seus cidadãos somente então podem ser livres para construírem suas vidas e suas riquezas. Podemos, portanto, notar

¹¹⁰ VOLTAIRE. *Défense du mondain*. 1737. “Oh, que Colbert était un esprit sage!/ (...) le ministre, utile avec éclat,/Sut par Le luxe enrichir notre État./De tous nos arts Il agrandit La source;/Et du midi, du levant, et de l’Ourse,/Nos fiers voisins, de nos progrès jaloux.” Versos 99, 105, 106, 107, 108 e 109. Colbert, adepto ao mercantilismo, foi o ministro das finanças de Luís XIV por mais de vinte anos e além de incentivar o comércio de luxo ampliou o comércio internacional..

que não é simplesmente pelas comodidades que Voltaire defende o comércio e faz a defesa do luxo.

Em um movimento de aproximação e afastamento em relação à postura mercantilista, Voltaire discorda do modo como o comércio era tratado pelos teóricos mercantilistas, a saber, para eles a troca sistemática de mercadorias seria como que uma batalha em que cada país tenta levar a maior parte da riqueza mundial para suas terras a expensas dos outros países. De acordo com o *philosophe* parisiense, com a ampliação comercial - uma das consequências da disseminação do luxo entre os homens - haveria mais do que uma guerra comercial: teríamos troca de ideias.

Lembremos de Alexandria: um grande ponto comercial, mas foi também um amplo centro intelectual. Pelo comércio os homens são confrontados com diferentes culturas, outras formas de ver e explicar o mundo; se não ficam, de fato, mais tolerantes, pelo menos interagem em paz uns com os outros, pois no comércio – quando bem regulado - não haveria preconceito prejudicial porque todos se esforçariam pela paz em nome do lucro. Menos do que gerar uma espécie de guerra podemos dizer na esteira de Voltaire, que o comércio ajuda incrementando a sociabilidade humana. A melhor imagem para representar o comércio, portanto, não é a de uma batalha:

Entrei na bolsa de Londres (...) O judeu, o maometano e o cristão negociam reciprocamente como se pertencessem todos à mesma religião. Só é infiel quem vai à bancarrota.” (VOLTAIRE. p. 17. 1973.)

Vale a pena mencionar que encontramos a mesma argumentação no verbete *Tolerância*, do *Dicionário filosófico* (2008, p. 469). Também em um de seus contos, chamado *Pot-Pourri*, vemos o mesmo tema ser debatido. O ponto nevrálgico da argumentação de Voltaire é: desde que reine a liberdade o comércio ajuda as diferentes religiões a conviver entre si em respeito e tolerância, além de ser fundamental para a troca de ideias e geração de riquezas. Sob o signo do olhar estrangeiro, Voltaire descreve uma cena em que os visitantes conhecem um ambiente de bolsa de valores que muito se assemelha ao modelo inglês:

Muito espantados ficaram quando viram todas aquelas excelentes criaturas saírem de casa com os empregados, cumprimentar-se polidamente e dirigir-se para a bolsa. Naquele dia, contando os

armênios e os jansenistas, havia ao todo cinquenta e três religiões no local. Negociaram cerca de cinquenta e três milhões, da maneira mais pacífica do mundo (...) (VOLTAIRE, 2005, p. 361).

Os franceses, de acordo com Voltaire, não se inclinavam para o comércio, os nobres não o praticavam sob o risco de perder seus títulos e acabavam passando uma vida de tédio e ostentações. Eis um tipo de mundano que Voltaire passa censurar com o passar dos anos. O burguês comerciante, de outro modo, será louvado. Não se trata de um confronto nobreza/burguesia, mas um tipo de atitude cosmopolita-comerciante que está sendo encorajado. Na Inglaterra, por exemplo, o comércio era valorizado também pelos nobres e os cidadãos se mostravam úteis, em acordo com Voltaire, fomentando a riqueza da nação, além disso, os ingleses tinham um sistema tributário mais equânime do que o francês.¹¹¹

Voltaire não voltou atrás em sua opinião sobre o luxo e o mundano - mas antes - diagnosticou a possível diferenciação entre *tipos mundanos*. A defesa do luxo se baseia, no limite, no fato de que ele pode ser útil. Ninguém melhor do que o mundano inglês para servir de modelo:

(...) não sei quem é mais útil a um Estado: um senhor empoadado que sabe a que horas o rei se levanta e se deita, com ares de grandeza fazendo papel de escravo na antecâmara de um ministro, ou um negociante que enriquece seu país, dá ordens a Surata e ao Cairo sem sair de seu gabinete, e contribui para a felicidade do mundo.” (VOLTAIRE, 1973, p. 22).

Estamos em outra atmosfera de debate que não a dos poemas, qual seja, a político-econômica. Em um dos seus contos, Voltaire se posiciona mais detidamente em relação às duas principais teorias econômicas de sua época, apontando caminhos para uma reforma política tendo o luxo como arma. Vejamos esse ponto.

5.6 O Homem de quarenta escudos: contra e a favor do mercantilismo e dos fisiocratas.

O mote desse conto é a economia política estatal francesa, discussão que se dá a partir do debate entre duas teorias econômicas em voga no século XVIII, o mercantilismo e o fisiocracismo, escola de pensamento econômico

¹¹¹ VOLTAIRE. *Cartas inglesas*. Nona carta.

liberal que foi influente na França entre 1756 e 1778. Esse é um texto interessante porque, pelas críticas que Voltaire efetua aos sistemas econômicos de sua época nós podemos demarcar sua posição nessa área. Além do mais veremos que fica ainda mais claro que Voltaire toma o luxo enquanto objeto econômico.

L’homme aux quarante écus apareceu em 1768, tendo sido escrito em 67, Voltaire, portanto, era um senhor de 73 anos de idade. A atualidade do conto, como diz Roger Pearson, é latente para todo aquele que serve com tributos de ordem pecuniária o Estado e, além disso, se ressentido quanto a real legitimidade de alguns impostos.¹¹² Segundo Edward Ousselin,¹¹³ Voltaire quando da redação do conto estava de mau humor, opinião talvez apressada, mas ainda assim majoritária entre os leitores desse texto que – em sua maioria – recusam o valor do conto. Vejamos, por exemplo, a apreciação que Jacques Vem Den Heuvel (1967) faz do texto:

Mereceria o nome de conto, esse *O Homem de quarenta escudos*, obra de grande importância pelas teorias econômicas e sociais que discute, mas cuja fabricação, muito fina, parece não ter outro objeto que não colocar um certo Sr. André em contato com vários interlocutores bem escolhidos, economistas distintos, agricultores e geômetras patenteados e de nos esboçar o difícil caminho através de sua existência? (1967, p. 127).

Roger Pearson, menos ressentido, argumenta em defesa da independência do conto filosófico na obra de Voltaire. Se o conto filosófico, de fato, tem estatuto de cidadania na produção intelectual do autor, teríamos, portanto, que desvinculá-lo dessas oscilações de humor de caráter cotidiano, deixando de projetar no texto análises de ordem psicológica. Realmente é fácil e talvez precipitado encarar o conto como o texto de um velho irritadiço, descuidando de tomá-lo com a devida seriedade. O certo é que Voltaire é especialmente irônico nesse texto.

Trata-se de um conto seco, pouco palatável pelo excessivo uso de dados estatísticos, cálculos, referências econômicas e demográficas. Sobre a vida do autor no período, os únicos dados que nos interessam são esses: o

¹¹² PEARSON, ROGER. *Contre contre: ordre et désordre dans l’Homme aux quarante écus*. In: *Voltaire et ses combats*. Tome Premier. 1997.

¹¹³ OUSSSELIN, EDWARD. *L’homme aux quarante écus: Voltaire économiste*. (1999, pp. 493-502).

philosophe morava então em Ferney, era proprietário de terra e fabricante, como nós vimos. Podemos facilmente constatar que nosso autor estava às voltas com questões de ordem político-econômicas e isso se reflete no conto, o que torna a análise desse texto imprescindível.

L'homme aux quarante écus é como que uma avalanche de críticas. Nesse conto Voltaire retoma vários temas que são recorrentes em suas obras, tais como o programa de impostos francês, questiona a tentativa de construção de sistemas teóricos, ataca a igreja e o sistema judiciário; ataca Rousseau, a tese da geração espontânea e também discorre sobre a alma e o progresso da razão. Quanto à sua forma o conto é relativamente confuso pela mudança da voz narrativa (da terceira para a primeira pessoa que, às vezes, é o protagonista e outras, não), a descontinuidade dos capítulos que tratam temas muitos diversos, além da forma de redação polifônica que passa do diálogo para a retórica, depois para dados estatísticos e mesmo um jargão disciplinar da biologia; de todo modo, um dos méritos do conto parece estar justamente nesse sobrevoô cáustico por sobre vários temas caros a Voltaire.

Pelo texto acompanhamos as aventuras de um agricultor que faliu devido à sobrecarga de impostos. Ele foi sugado pelo Estado por meio de mecanismos injustos de taxaço de impostos defendidos pelos fisiocratas. Fato que para nosso autor representava um abuso cruel. No *Dictionnaire philosophique* (verbetes *Escravo*, seção IV), Voltaire discorre a respeito da interminável lista de impostos pagas pelos franceses, povo que como diz o autor era teoricamente livre, porém, na prática estava sobrepujado por tantos impostos que essa liberdade acabava por ser amargamente temperada pela servidão. Um exemplo localizado em que a perspectiva particular é contraposta a uma tese teórica de caráter universal. As situações em que o personagem é submetido são estrategicamente situadas para que as falhas de vários setores do Estado sejam explicitadas.

Do ponto de vista sociológico interessa notar que no século XVIII a dinâmica das forças sociais se dava de tal forma que a desigualdade era sensivelmente reforçada: os mais poderosos e mais ricos não pagavam impostos enquanto a classe menos favorecida era sobrecarregada com taxas

para a escala de valores atuais no mais das vezes absurdas. Menos do que ser avesso à imposição de tributos Voltaire cobra uma divisão mais igualitária das taxaões. A figura do agricultor injustamente arruinado pela sobrecarga de impostos é retomada no conto *Jean et Colin*. A respeito de um *bravo agricultor*, narra-se ironicamente a sua situação depois de haver pago muitos e diversificados impostos: “(...) *cultivava a terra com quatro mulas, e que, após ter pago a taile, o taillon os aides e gabelles, o sous pour livre, a capitation e os vingtièmes não se encontrava lá muito rico ao fim do ano.*” (VOLTAIRE, 1939, p. 71).¹¹⁴

A história de *L’homme aux quarante écus* gravita em torno do desenvolvimento financeiro-intelectual desse agricultor que como tantos outros personagens de Voltaire é definido pelo nome - no caso - ele é identificado pela renda que lhe caberia, fruto do cálculo que envolve o produto final em dinheiro das terras cultiváveis da França dividido pelo número de habitantes. O protagonista do conto é uma estatística: o homem de quarenta escudos. Uma abstração do francês de classe média baixa do século XVIII. A estratégia, em acordo com Roger Pearson serve para dar vida a um dado estatístico.¹¹⁵ Nosso protagonista, enfim, é um sujeito ignorante e pouco sofisticado. No desenrolar do conto tomamos notícia da evolução moral do personagem. A cada seção do texto percebemos progresso. Depois de ser instruído por muitas conversações e após ter conseguido sucesso financeira e socialmente nosso protagonista muda de estatuto: passa a ser chamado Sr. André.

No começo da seção VIII ele já é um legítimo representante da classe humana pensante. Eis um tema caro aos iluministas. A possibilidade de um progresso intelectual e moral promovido pela educação das faculdades racionais.

¹¹⁴ Talha ou *taile*: imposto sobre a renda que dividia-se em (talha pessoal) e o imposto sobre a propriedade (talha real); imposto adicional ou *taillon* seria uma talha suplementar, arbitrariamente dividida e criada por Henri II; *aides*: imposto indireto sobre as bebidas; gabela ou *gabelle*: imposto sobre o solo. A gabela passou a designar um imposto indireto sobre as corporações de artesãos, *por exemplo, em cima do tabaco, carimbo postal, enregistrement*, etc; *sous pour livre* ou soldo por libra: sistema de imposição que recolhia um soldo por libra ou cinco por cento da renda total; capitação ou *capitation*: imposto sobre a renda pessoal, desigualmente repartido, ou seja, havia isenções. *Vingtièmes*: imposto sobre renda sobreposta e que praticamente só os plebeus pagavam.

¹¹⁵ PEARSON, ROGER. *The Fables of reason, a study of Voltaire’s ‘contes philosophiques’*. (1993, p. 22).

No conto o mercantilismo é criticado por seu protecionismo exagerado, isto é, o comércio internacional era colocado em segundo plano. Para Voltaire o custo benefício dessa ação era negativo, pois, podia-se providenciar uma solução que não criasse empecilho para o comércio internacional de luxo: uma balança comercial favorável, de modo que ele não se torne prejudicial; no entanto, criando dificuldades para o comentador, o *philosophe* não deixa de criticar também teses fisiocratas. Vejamos.

Segundo o fisiocracismo a taxaço sobre os produtos da terra era contundentemente privilegiada, o que sobrecarregaria o agricultor. Expliquemos esse ponto. Enquanto os agricultores pagavam impostos, os comerciantes ficariam isentos, pois as taxaçoes seriam dirigidas unicamente para quem produzisse alguma coisa diretamente advinda da terra, no caso somente o agricultor. Voltaire chama a atenço para uma noço que hoje chamamos de valor adquirido. O maior problema da fisiocracia é o fato de tomar qualquer produto que não seja produto da terra como não valendo nada enquanto foco de taxaço. É um sistema econômico apoiado pelo primado da agricultura e que, desse modo, não se volta para a indústria nem o comércio.¹¹⁶ Erro fatal para Voltaire. O problema do fisiocracismo, no limite, era estabelecer na teoria princípios que não se coadunavam com a dinâmica das relaçoes comerciais da época. Ouçamos a voz ficcional do *Homem de quarenta escudos*, injustiçado por teorias fisiocratas que se afastam da realidade cotidiana:

Não está também patente uma prodigiosa injustiça no fato de me tomarem metade do meu trigo, do meu cânhamo, da lã de meus carneiros, etc., e não exigirem nenhuma contribuiço daqueles que terão ganhado dez ou vinte ou trinta mil libras de renda com o meu cânhamo, de que fabricaram o tecido, com a minha lã de que fizeram cobertas, com o meu trigo, que terão vendido mais caro do que compraram? (Voltaire, 2005, p. 455).

Voltaire se arrisca a parecer contraditório, já que ataca tanto fisiocratas – se valendo dos mercantilistas – quanto os mercantilistas tendo como apoio os fisiocratas. O ponto que merece atenço é que o *philosophe* tem como proposta não a defesa partidária, mas a crítica aos abusos,

¹¹⁶ Para um apontamento sobre o sistema fisiocrática, ver **L’homme aux quarante écus: Voltaire économiste**. 1999.

apontando as falhas de ambos os sistemas sem se filiar a nenhum deles. Aqui, como em outras obras, Voltaire é mais polêmico do que sistemático.

Nesse texto de velhice Voltaire volta a se referir a teses dos poemas apologéticos que sacramentam a legitimidade da desigualdade social: o excesso do rico auxiliaria o pobre que – por sua vez - é necessário para o bom funcionamento da sociedade. Até mesmo os religiosos poderiam ser benéficos. Como? Dirigindo óperas ou fábricas de tecido, indústria de porcelana ou mesmo um jornal. Isso mantém o sustento do papelero e tantos outros que trabalham direta ou indiretamente nesses lugares. A tese é clara: o rico faz o pobre viver. Voltaremos a esse ponto.

Neste último movimento do capítulo, parece ilustrativo posicionar nosso tema em um quadro geral de investigação de Voltaire para termos uma visão de perspectiva, noutros termos, qual o papel do luxo quando observado a partir da perspectiva teleológica dos acontecimentos humanos? Veremos que para nosso autor o fio condutor da história humana está relacionado com nosso tema.

5.7- Por uma perspectiva teleológica dos acontecimentos humanos ou luxo e progresso

Nosso objetivo não é fazer um estudo exaustivo sobre esse tema, mas sim, tecer alguns comentários sobre a perspectiva teleológica de Voltaire para melhor entendermos sua defesa do luxo; isso porque sua posição teórica em relação ao fio condutor dos acontecimentos humanos está estreitamente relacionada com o desenvolvimento artístico e também material das civilizações; o luxo, o comércio e a indústria entram em cena como promotores do desenvolvimento de um povo. Falando sobre os franceses setecentistas e o incremento da indústria Voltaire mostra a cumplicidade entre política e comércio: *“A nação é capaz de grandes coisas, mais ainda sob o comando de Louis XIV, porque o gênio e o comércio se fortificam sempre quando se lhes*

encoraja.”¹¹⁷ Antes de nos determos nos textos voltairianos, vale a pena uma contextualização:

Podemos dizer que filosofia e também a religião foram convocadas para salvar a história da pecha de ser um sem fim de acontecimentos aleatórios. O que isso quer dizer exatamente? De acordo com certa tradição que podemos chamar de *pirronismo histórico*, o estudo desta disciplina seria uma simples descrição erudita da rotina dos homens, isto é, narrativa de eventos isolados sem maiores significações. Posta essa premissa, podemos adiantar que as *filosofias da história* apresentam em comum o caráter teleológico. Cada uma, portanto, tentou encontrar o fio condutor para o desenvolvimento dos acontecimentos, ou seja, a filosofia e religião aparecem como que para dar um ‘telos’ para a história. Podemos dizer que havia dois pontos principais de ataque à história enquanto disciplina do conhecimento:

a) *Relativização das fontes*. Havia muita desconfiança quanto ao testemunho histórico. A tomar as fábulas e acontecimentos maravilhosos descritos pelos antigos, a suspeita de possível contaminação das fontes ganha relevância, pois, além de não serem confiáveis, seriam parciais na medida em que o discurso narrativo partiria de uma perspectiva social específica (religiosa, aristocrática ou social). A história, portanto, era vista como matéria pouco científica. Faltava método e critério ao estudioso da história. Escreve Helvétius, na obra *Do Espírito*: “(...) os historiadores só relatam os motivos aparentes, ignoram os verdadeiros; e é nesse sentido que se pode afirmar, segundo Fontenelle, que a história não passa de uma lenda bem aceita.” (HELVÉTIUS, 1973, p. 300).

La Mothe Le Vayer,¹¹⁸ por exemplo, diante de tal problema recomendava a suspensão do julgamento baseado em testemunho histórico. Bayle, por sua vez, não se posicionou pela suspensão do julgamento diante da incerteza dos relatos (principalmente da antiguidade), o que ele fez foi cobrar

¹¹⁷ VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV. Chapitre 30*. In: **La politique de Voltaire**. « La nation est capable d’aussi grandes choses, et de plus grandes encore que sous Louis XIV, parce que le génie et le comerce se fortifient toujours quand on les encourage. » (1963, p. 83).

¹¹⁸ Ainda de acordo com Dario Perinetti e seu artigo **Philosophical reflection on history**. 2006.

mais critério e atenção do investigador. Seria preciso método para estabelecer as regras de validação dos relatos históricos.

b) O segundo alvo de críticas da história é tanto mais problemático: como fazer frente à crítica que aponta na história dos homens uma simples contingência *ad infinitum*? É para explicitar um fio condutor da história, dando coesão ao aparente caos das coisas humanas que a filosofia foi recrutada. Tal problemática - vale lembrar - não se limitou ao século XVIII. Foram várias as soluções para esta questão. Santo Agostinho, por exemplo, no livro *A Cidade de Deus*, lança mão da ideia de Providência de modo a reclamar para a história um 'telos'. Bossuet, autor mais próximo de nosso recorte histórico, tem um projeto similar; com isso queremos dizer simplesmente que ele também se vale de uma filosofia da história em que o apelo normativo se funda sobre uma concepção *providencialista* da história. E o que podemos entender por Providência segundo um autor como Bossuet? Diz Edmilson Menezes no artigo *Bossuet: Política e Providência: 'providência é a afirmação do ato onipotente e onisciente de Deus sobre o governo.'* (MENEZES, 2002, p. 62).

A solução dada por Bossuet em relação à aparente falta de sentido da história é respondida pela figura de Deus. Para o filósofo, Deus teria traçado o destino das pessoas e estaria particularmente interessado em nossa vida política. A margem de liberdade dos homens estaria nos pequenos atos,¹¹⁹ por exemplo, beber ou não beber vinho, ser virtuoso ou não; no entanto, de acordo com o comentador, os grandes acontecimentos estariam nas mãos da Providência.¹²⁰ A filosofia de Bossuet está estreitamente articulada com uma teologia, de modo que podemos dizer com certa confiança que o 'telos' da história é dado e conhecido por Deus.

Seguindo a orientação de Bayle, Voltaire - aquele que cunhou o termo *filosofia da história* -, se preocupou com o sentido da história e o trabalho do historiador; o *philosophe* elabora uma solução diferente daquela de Bossuet, do tipo Providencialista. O ponto que nos interessa é o de que Voltaire vai buscar organizar os eventos aparentemente isolados a partir do aperfeiçoamento das

¹¹⁹ MENEZES, EDMILSON. *Bossuet: Política e Providência*. (2002, p. 71).

¹²⁰ *Idem*.

artes em cada tempo e lugar. A escolha metodológica de Voltaire sugere para o historiador que ele não dê mais importância do que se deve para os atos particulares dos homens, mas deve, isso sim, buscar analisar o quadro geral dos acontecimentos, captando o espírito do povo investigado. Conceito abrangente e mutável que pode abrigar os costumes, hábitos higiênicos, maneiras de comer e de se vestir, crenças, opiniões arraigadas e realizações culturais-científicas.¹²¹ É o que Voltaire escreve no livro *Le siècle de Louis XIV*:

Não é somente a vida de Luís XIV que se pretende escrever; propõe-se um objetivo maior. Anseia-se poder pintar à posteridade não as ações de um único homem, mas o espírito dos homens no século mais esclarecido que já houve. (VOLTAIRE. Capítulo 1, introdução).

Tendo como guia tal princípio metodológico Voltaire divide a história em quatro épocas, elencadas de acordo com o grau de desenvolvimento das artes, cultura e comércio. A primeira representada pelos gregos na época de Platão, Aristóteles e Alexandre; a segunda pelos romanos: César, Cícero e Horácio; a terceira representada pela Itália na época que se seguiu a tomada de Constantinopla. A última época elencada por Voltaire é o século de Luís XIV. Podemos perceber que se trata de uma proposta para explicitar o fio condutor da história que está estreitamente relacionada com o desenvolvimento material e intelectual dos homens. Temos uma concepção, portanto, *culturalista*¹²² da história em que a finalidade do homem vai sendo alcançada por um progresso material em conjunção com o racional. É assim que Voltaire pode atacar com todas as armas a pretensa idade de ouro nos poemas apologéticos. O luxo é sintoma de avanço cultural.

No *capítulo 81*, do *Ensaio sobre os costumes*, quando analisa a Europa da Idade Média não são os combates e calamidades pelas quais esse povo viveu que são privilegiados pelo seu olhar de historiador, pelo contrário, é essencialmente o estado das artes, comércio e cultura que é realçado.¹²³

¹²¹ Ver o livro da Professora Maria das Graças, **Ilustração e história**: “Essa noção, a de espírito de um povo ou espírito de uma época, não corresponde a algo imutável que transcenda os tempos, mas sim a um complexo de elementos dependentes uns dos outros (que podem ser desde hábitos higiênicos, maneiras de comer e de vesti, passa pelas opiniões e crenças e chega até as mais altas realizações das ciências) e, além disso, sujeitos a alterações de configurações que interferem no conjunto.” (2001, p. 115).

¹²² Pego emprestado o termo de Maria das Graças, no texto: **Ocasão Propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau**. (2006, p. 255).

¹²³ VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs. Chapitre 141*. (1963, pág. 77).

Voltaire fala das invenções que ali surgiram, do estado das artes chamadas úteis como a produção de vidro, bússola e papel. Com menos severidade do que nos poemas ele fala sobre a vida difícil daquelas pessoas que viveram antes de Louis XIV, pessoas que não tinham acesso às comodidades usufruídas pelos setecentistas. A chaminé é um exemplo citado, luxo que garante o conforto durante o inverno. O *philosophe* fala mesmo de maneira comparativa do consumo de vinho e hábitos culinários sobremaneira restritos quando comparados ao dos parisienses sob o reinado do rei Sol: “O vinho era então raro. A vela era desconhecida e a vela de sebo um luxo; só se comia carne quente três vezes por semana; as camisas eram de lã e não de linho” ¹²⁴

A disponibilidade de moedas de troca e o alcance do comércio também aparecem como objetos de descrição e são interpretados como marcas de progresso. Tal importância dada aos fenômenos econômicos em um estudo de história é novidade voltairiana. O comércio e seu desenvolvimento aparecem segundo uma nova perspectiva, representando grande importância política. O comércio é fator preponderante no que concerne o futuro político de um povo, ele é marca de grandeza ou motivo de decadência.

Poderíamos corroborar a crítica feita principalmente no século XIX em relação ao Iluminismo, aquela que detecta uma ilusão progressiva que foi cruelmente solapada pelas guerras mundiais que tomaram lugar no século seguinte? No caso de Voltaire, não. Perde tempo todo aquele que tenta encontrar uma crença cega e inflexível em Voltaire no avanço da razão. O progresso impulsionado pelo luxo, razão e bem-estar material pode ser interrompido a qualquer momento em épocas de intolerância e fanatismo, quando a liberdade do homem não é respeitada.

Temos exemplos disso: a Idade Média é requisitada como um ponto de retrocesso racional. O luxo, ademais, não é um remédio contra todos os males, ele passa a ser prejudicial, por exemplo, em uma sociedade em que as leis não são respeitadas e os homens não se relacionam em paz para manter o

¹²⁴ *Idem*. “Le vin alors était rare, la bougie était inconnue, et la chandelle un luxe; on ne mangeait de la viande chaude que trois fois par semaine; les chemises étaient de serge et non de linge (...)” p. 79.

comércio efervescente. O luxo também não beneficia as nações pobres; percebemos isso quando Voltaire razoavelmente defende que um Estado não deve gastar em luxo o que não se tem em caixa.¹²⁵

Em sua defesa do luxo notamos o otimismo do filósofo das luzes quanto às possibilidades do homem moderno,¹²⁶ mas não se trata de um otimismo ingênuo. Voltaire não é *Pangloss*, personagem de *Candide*; para o autor - apólogo dos tempos modernos - estamos falando de um horizonte favorável ao homem, porém, não se tem nada ganho, de modo que é preciso cautela. A razão, ainda que seja um bem universal que pode pautar nossas diretrizes morais e políticas,¹²⁷ pode também ser obscurecida pela ignorância e fanatismo. Precisamos utilizá-la tendo em vista seu real alcance para dela fazer um uso adequado.¹²⁸

Ademais, a *Razão* se acanha facilmente e pode se esconder dos homens deixando o terreno aberto para o fanatismo. Tal metáfora se encontra no *Elogio histórico da Razão*, de 1775, nessa apologia Voltaire pinta com contentamento os avanços e possibilidades dos homens. Este pequeno texto transforma alguns dos temas mais caros encontrados nos textos de Voltaire em personagens alegóricos, a *Razão*, por exemplo, torna-se protagonista e aparece com a sua filha, a *Verdade*; aquela, uma personagem feminina muito arisca quando mal recebida, pois logo se afugenta; sua filha, a *Verdade*, é tanto mais determinada. Conta o texto que na história dos homens, durante muito tempo a *Razão* se sentiu acuada:

Viam-se a Ignorância, o Fanatismo, a Fúria percorrerem sob suas ordens a Europa toda (...) a Razão ocultava-se num poço, como a

¹²⁵ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, Section II. “Deixe que a república de Raguse e o cantão de Zug estabeleçam leis sumptuárias, eles têm razão, é preciso que o pobre não gaste mais do que pode.”

¹²⁶ Este otimismo não se manterá por muito tempo. Os poemas aqui analisados são de 1736/37, num poema mais tardio, de 1756, quando do terremoto de Lisboa ocorrido um ano antes, Voltaire é bem mais pessimista em relação aos homens. Trata-se do *Poème sur le Désastre de Lisbonne ou Examen de cet Axiome: Tout est Bien*. Acessível pelo site <http://www.voltaire-integral.com>.

¹²⁷ VOLTAIRE. *O Filósofo ignorante* “(...) Deus nos deu uma razão que se fortifica com a idade, que ensina a todos nós, quando estamos atentos, sem paixão e sem preconceitos (...)” (1973, Cap. XXXV, p. 326).

¹²⁸ Idem. *Tratado de metafísica*: “Não tendo, pois, para me conduzir nessas investigações senão minhas próprias luzes, o desejo de conhecer algo e a sinceridade de meu coração, busco com sinceridade aquilo que minha razão me pode desvendar por si mesma; ponho à prova suas forças, não por acreditá-las capaz de carregar todos esses fardos imensos, mas para fortalecê-la por esse exercício e para saber até onde vai o seu poder.” (2001, cap. V p. 64).

Verdade sua filha. Ninguém sabia onde ficava esse poço e, se o farejassem, ali teriam descido para degolar mãe e filha. (VOLTAIRE, 2005, p. 752).

Nesta passagem Voltaire parece estar aludindo à Idade Média. Assim como outros ilustrados, Voltaire pensava esse recorte histórico como sinônimo de fanatismo, barbárie e cerceamento intelectual. A *Razão* e sua filha só saíram do poço poucas vezes em um espaço de muitos anos. Um de seus passeios foi uma visita a Clemente VI que, depois da visita, acabou por extinguir a bula *In coena Domini* favorecendo as artes e diminuindo os impostos sobre o povo. Outras cidades começaram a receber suas visitas no século XVI e XVII quando a Inquisição perdeu força, alegrando as nossas duas personagens:

Acontecerá conosco o que aconteceu com a Natureza; estive ela coberta de um véu, e todas desfigurada, durante inumeráveis séculos. Afinal chegou um Galileu, um Copérnico, um Newton, que a mostraram quase nua, fazendo os homens se enamorarem dela. (*Idem*. p.754).

Falta muito, diz Voltaire sobre o século XVIII, que a *Razão* seja ouvida sem nenhum ruído abafando sua voz, mas ainda assim podia-se claramente perceber o progresso dos homens. A *Verdade* aconselha que há muito o que se fazer, mas o que exatamente? É preciso acabar com a tortura, abusos da igreja em nome do fanatismo, as injustiças judiciárias como penas desproporcionais aos delitos, além dos impostos abusivos que remontavam à Idade Média. A *Razão*, quando perguntada se preferia os tempos antigos ao presente, afirma que apesar de ser conhecida por dizer coisas duras ao homem, prefere o presente. Se o homem moderno está melhor do que aquele da idade de ouro é necessário atenção para que não haja desvios e retrocessos, pois a *Razão* e a *Verdade* são sensíveis, elas nos acompanharão enquanto algumas condições forem atendidas. O texto do *philosophe* termina de forma emblemática: - “*Pois bem, minha filha, gozemos destes belos dias; fiquemos por aqui, se durarem; e, se virem tempestades, voltemos a nosso poço.*” (*Idem*, p.759).

5.8 Luxo e desigualdade

Pode-se perceber depois do que vimos que Voltaire é adepto de uma moral do interesse. A vaidade e o luxo, em uma cidade como Paris do século

XVIII, dão de comer ao pobre e, além do mais, criam empregos como nas fábricas de adereços, chapéu e bengalas. Podemos agora dizer com toda a sua implicação uma frase que aparece nos poemas apologéticos sem tanto respaldo: o supérfluo é muito necessário.¹²⁹ O luxo favorece as artes assim como os espíritos inventivos e as descobertas científicas. De tal modo, o homem, de suscetível que era ao seu meio ambiente passou a reger o mundo, estudando-o cuidadosamente para melhor usá-lo em sua busca por aquilo que gere bem-estar.

A procura por prazer, portanto, é um dos motores do progresso, das descobertas científicas e fonte das belas artes. O progresso cultural precisa da prosperidade material. É esse o ponto de cumplicidade entre cultura e luxo. O supérfluo é necessário, enfim, porque ele nos oferece uma vida confortável e isso promove a prosperidade do Estado e felicidade dos particulares. Uma vida ociosa e cheia de ostentação não é defendida pelo autor, na verdade, tal estilo de vida vai de encontro à postura voltairiana.

Um questionamento pode ser feito a Voltaire: ele não estaria simplesmente pintando com cores atraentes os grilhões do homem moderno? O que parece uma solução cuidadosamente refletida não seria – no limite – uma tentativa de manter em subsistência um corpo político já vicioso em que os homens valem pelo que consomem e não pelo que são e fazem? Voltaire não estaria, enfim, defendendo um corpo político atrofiado pelo luxo em que a maioria das pessoas, miserável, é subjugada por uns poucos? Eis o que Rousseau poderia criticar em Voltaire. A questão da desigualdade não entra na conta de Voltaire como um problema. Sua concepção política não almeja igualdade social e a sua ideia de felicidade está por ela – a desigualdade – proximamente conectada. No capítulo 30, do *Siècle de Louis XIV*, lemos algo que será absolutamente rechaçado por Rousseau:

O operário e o artesão devem estar reduzidos ao necessário para trabalhar: tal é a natureza do homem. É preciso que esse grande

¹²⁹ VOLTAIRE. *Le Mondain*. 1909, Verso 22: “*Le superflu, chose très nécessaire.*”

número de homens sejam pobres, mas não é preciso que sejam miseráveis.¹³⁰

Nossas necessidades, segundo Voltaire, nos fazem desiguais na medida em que um homem precisa do outro em uma relação que não é recíproca. Nossas necessidades em sua maioria, dirá Rousseau, foram criadas por nós mesmos – o hábito é que lhes deu uma aparência de necessidade -, de modo que se elas implicam em interdependência entre as pessoas isso não legitima a desigualdade. Nada disso é problemático para Voltaire. Não é a desigualdade de condições que tornaria o homem infeliz, mas sim a dependência.¹³¹ Se os homens não forem levados à miséria a desigualdade seria tão aceitável quanto necessária.¹³² De acordo com a premissa antropológica de Voltaire, juntamente com a sua teoria das paixões, pode-se dizer que não seria ao menos possível uma igualdade de condições, pois a dinâmica das relações humanas é tal que temos inclinações distintas e capacidades diferentes, ou seja, sempre haverá o providente que se antecipará aos obstáculos e o procrastinador que acabará tendo que ser socorrido.¹³³ Ademais, seríamos naturalmente propensos a desejar nos distinguir entre nossos semelhantes: eis o germe da desigualdade.

Em *Candide* (2005, cap. XVII), por exemplo, o episódio do Eldorado é bastante ilustrativo. Cândido e Cacambo haviam chegado ao paraíso mítico chamado de Eldorado, símbolo do Estado perfeito. De posse de uma quantidade grande de ouro encontrado no fantástico Eldorado, Cândido e seu companheiro, Cacambo, decidem voltar para a Europa. A pergunta que se levanta é: mas por que fariam isso se detinham tantas riquezas, morando num lugar paradisíaco? Silvia Mattei interpreta a saída do Eldorado como uma recusa desencantada da ideia de utopia e uma crítica a certa noção de

¹³⁰ VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*, chapitre 30. In: **La politique de Voltaire**: “*Le manoeuvre, l’ouvrier, doit être réduit au nécessaire pour travailler: telle est la nature de l’homme. Il faut que ce grand nombre d’hommes soit pauvres, mais il ne faut pas qu’il soit misérable*”. (1963, p. 85).

¹³¹ VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**, verbete *Igualdade*. (2008, p. 334).

¹³² MAUZI, ROBERT. **L’idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle**: “*Bien loin d’être disqualifiée comme une injuste survivance, l’inégalité est proclamé facteur de progress. Le Bonheur de la communauté exige la dependance de toute une categorie d’individus*.” (1969, p. 153).

¹³³ VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**, verbete *Igualdade*: “*É impossível, neste mundo infeliz, que os homens que vivem em sociedade não sejam divididos em duas classes, uma de opressores, outra de oprimidos; essas duas classes se subdividem em mil outras e essas mil apresentam ainda características diferentes*”. (2008, p. 334). Ora, isso é tudo o que Rousseau não aceita.

felicidade estática, “(...) *Cândido se entedia no Eldorado porque a felicidade calma e perfeita é insípida para um ser passional como ele.*” (MATTEI, 2010, p. 105). O personagem teria se despedido do paraíso por três motivos: amor, cupidez e vaidade. Nós não discordamos dessa interpretação, mas ao que parece, a comentadora deixou de explicitar o motivo mais fundamental que repele Cândido do Eldorado.

Nesse ponto nos alinhamos à interpretação de Maria das Graças de Souza que coloca em termos claros a tese filosófica presente no episódio do Eldorado: “*Tudo indica que não há miséria no Eldorado. Curiosamente, é exatamente a igualdade de condições que reina no país o que desagrada a Cândido e Cacambo.*”¹³⁴ Ora, o motivo principal da saída deles é, portanto, a sanha por distinções ou o que podemos chamar de vontade de diferenciação. Podemos dizer, claro, que o fato de sua amada, Cunegundes, estar na Europa ajudou (primeiro motivo apontado por Mattei: amor); no entanto, e isso é fundamental, no Eldorado tanto ouro não implicaria em distinções sociais para Cândido, já que todos tinham acesso a ele de maneira igual. Cândido e seu companheiro queriam obter poder (Mattei fala em cupidez como segundo motivo da saída); ao fim, Cândido conclui que o desejo dos homens é terem a estima dos seus conhecidos (vaidade, segundo Mattei).¹³⁵ De acordo nossa interpretação a tese filosófica que permeia todo o episódio é antes a de que no limite os homens querem mesmo é se distinguir entre si. Não é simplesmente vaidade, ou seja, a valorização de si mesmo em comparação com o outro, mas, a necessidade de reconhecimento por parte do outro de algum valor positivo em nós. Cândido reflete sobre a sua situação e de Cacambo:

Se ficarmos aqui, não seremos mais do que os outros; ao passo que, se voltarmos para o nosso mundo apenas com doze carneiros carregados com o cascalho do Eldorado, seremos mais ricos que todos os ricos em conjunto (...) poderemos facilmente recuperar a senhorita Cunegundes. O fato é que a gente gosta tanto de fazer-se

¹³⁴ SOUZA, MARIA DAS GRAÇAS. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês.** (2001, p. 88).

¹³⁵ MATTEI, SILVIA. **Voltaire et les voyages de la raison: “Malgré l’étonnement initial et l’admiration face à une société aussi parfaite, Candide commence à s’ennuyer au bout de seulement um mois de séjour (...) pourquoi notre héros décide-t-il de quitter le pays où tout va bien et qu’il a enfin trouvé après de nombreuses recherches pénibles et aventureuses? L’abandon de l’Eldorado est d’un côté une renonciation désenchantée à l’utopie et de l’autre la critique d’une conception statique et abstraite du bonheur qui ne tient pas compte de la nature passionnelle de l’homme et de ses liens complexes avec le monde”.** (2010, p. 102).

valer entre os seus, de pararear o que viu pelo mundo (...)
(VOLTAIRE, 2005, p. 273. Sublinhado por nós).

A relação entre as pessoas se dá de tal forma que não haveria muito pra se fazer a esse respeito.¹³⁶ Somos diferentes e se pudermos realçaremos nossas diferenças na medida em que formos beneficiados e reconhecidos positivamente por isso.¹³⁷ Vale lembrar que em Voltaire a desigualdade de condições não implica em legitimidade da desigualdade política. Todo homem tem direito a exercer qualquer cargo que seja desde que se enquadre com o perfil exigido e passe pelos trâmites legais para a ele ter acesso. Não estamos falando da defesa de uma troca abrupta de papéis em que o serviçal teria direito a exigir o cargo de juiz por se achar melhor preparado, mas sim, em possibilidade de mudança de classe em acordo como engenho de cada um e as chances possibilitadas pela sociedade. Voltaire termina o verbete *igualdade*, de seu *Dictionnaire philosophique* explicitando este ponto:

Todo homem (...) tem o direito de se crer inteiramente igual aos outros homens; disso não se segue que o cozinheiro de um cardeal ordene a seu senhor de lhe preparar o jantar; mas o cozinheiro pode dizer: (...) 'Temos ambos as mesmas funções animais. Se os turcos se apoderarem de Roma e eu me tornar cardeal e meu senhor cozinheiro, então vou tomá-lo a meu serviço' (...) todo esse discurso é razoável e justo, mas, enquanto espera o grão-turco se apoderar de Roma, o cozinheiro tem de cumprir seu dever, ou toda a sociedade humana estará pervertida." (VOLTAIRE, 2008, p. 335).

¹³⁶ SOUZA, MARIA DAS GRAÇAS. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês** "Voltaire não efetua a crítica da desigualdade como Rousseau. É como se ele fizesse a constatação de um fato irreversível na história dos homens (...) o bem-estar e a felicidade pública são para ele possíveis numa sociedade desigual, desde que não haja miséria." (2001, p. 88).

¹³⁷ VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**, verbete *Igualdade*. "Todo homem nasce com forte inclinação para a dominação, a riqueza e os prazeres e com uma acentuada queda para a preguiça (...) Podem ver muito bem que com essas disposições é tão impossível que os homens sejam iguais como é impossível que dois pregadores ou dois professores de teologia não tenham ciúmes um do outro."

6 ROUSSEAU – pobreza, liberdade e igualdade

6.1 O Detrator

“Non, non, la naissance n’est rien où la vertu n’est pas.” (MOLIÈRE, 1994, Ato IV, Cena IV, p. 93).

Para Rousseau o luxo é matéria das mais importantes. Podemos perceber isso pelo desenvolvimento do tema no decorrer dos anos e consequentemente pelas frequentes referências a ele, tanto em obras morais e políticas, quanto naquelas biográfico-literárias.¹³⁸ Isso dificulta o trabalho do pesquisador, pois, para tratar do tema do luxo teremos que nos reportar a várias obras, cuidando para não confundir os registros de discurso em que o autor se posiciona.

Em meio aos primeiros prenúncios da Era Industrial e da crescente comercialização internacional, Rousseau dá preferência para uma economia quase inteiramente agrícola, mostrando hostilidade para com a expansão do comércio e uso do dinheiro. Por que isso? O caso é que diferentemente de Mandeville, Melon e Voltaire - é revestido de um papel moralizante - que Jean-Jacques adentra o âmbito econômico, diferente do viés material-econômico de Voltaire. O seu posicionamento vai, deste modo, de encontro aos mecanismos políticos-financeiros proposto pelos apologistas do luxo.

Contra o luxo, a desigualdade e o interesse pessoal Rousseau se põe ao lado da virtude, interesse comum e igualdade. Haveria mesmo uma relação inversamente proporcional entre dever cívico e interesse particular que por si só interditaria qualquer caracterização do interesse particular como algo benéfico ao corpo político. Podemos ler no *Discours sur l’économie politique*,

¹³⁸ Por exemplo, no **Contrat social** (1964) encontramos quatro ocorrências do termo ‘luxo’: no Livro III, cap. IV, no cap. VIII (duas vezes) e no L. IV, cap. VIII uma ocorrência. No **Discours sur les sciences et les arts**. (1964) Temos onze referências diretas ao luxo: p. 10, 15, 17, 19 (cinco ocorrências), 20 (duas) e p. 21. No **Discours sur l’origine de l’inégalité** o termo ‘luxo’ aparece nas notas: nota IX, quatro vezes, p. 300. No **Emílio ou da Educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Marins Fontes. SP. 2004. temos 21 ocorrências do termo: p. 61, 96, 151 (duas), 254, 260, 302, 490, 492 (duas), 498 (três ocorrências), 507, 539, 575, 579, 588, 688 e 639. Nas **Confissões**. Trad. Livros I a X: Rachel de Queiroz; Livros XI e XII José Benedicto Pinto. EDIPRO. SP. 2008. O luxo aparece por quatro vezes, nas páginas 313, 333, 368 e 538.

¹³⁹ texto escrito para a *Encyclopédie*, que o “*interesse pessoal está na sempre na razão inversa do dever (...)*” (ROUSSEAU, 2006, p. 89). ¹⁴⁰ É o que lemos também no *Contrat social*, Livro II, Capítulo I: “*a vontade particular tende por sua natureza às preferências (privilégios) e a vontade geral à igualdade*” (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 368). ¹⁴¹ Tais diferenças em relação aos apologistas, nós vamos ver, levarão Rousseau a redimensionar e criticar termos muito usados por eles, tais como abundância, florescência e miséria.

Denise Leduc-Fayette, no livro *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*, vai dizer que no debate sobre a utilidade do luxo, Rousseau “*se coloca contra o progressismo da maior parte de seus contemporâneos e escolhe uma solução regressista.*” (FAYETTE, 1974, p.81). A primeira parte da sentença não apresenta problemas, mas, a segunda, sim; Rousseau não poderia adotar o *regressismo* sugerido pela comentadora porque em âmbito programático ele não é a favor da extinção do luxo, até porque isso não seria ao menos possível. Ele é a favor, sim, da prevenção, pois, há males que uma vez disseminados não podem mais ser extirpados.

O ponto que gostaríamos de chamar a atenção é o de que é preciso saber distinguir em Rousseau dois níveis de discurso em relação ao luxo, aquele do diagnóstico (a escala) e o programático, de ordem mais prática e circunscrita.

Tal distinção que propomos em relação ao luxo já foi feita em âmbito político por Salinas Fortes, em *Rousseau: da teoria à prática* (1976) e Milton Meira do Nascimento, em ‘*O Contrato social*’ ou *as ilusões do jogo do poder*

¹³⁹ Ainda amigo de Diderot na ocasião, Rousseau foi chamado para redigir o verbete *Economia política* para a Enciclopédia. Não sabemos exatamente quando foi a redação do chamado terceiro *Discours*, os comentadores entram em divergência sobre isso. Penso na introdução de Robert Derathé às obras completas (1964, tome III, pp. LXXII-LXXXI) e o livro de Michel Launay (1971, p. 221). A dúvida fica se foi redigido antes ou depois do segundo *Discours*. Certo mesmo é que apareceu depois, no tome V da Enciclopédia, no final de 1755.

¹⁴⁰ Mais à frente no texto Rousseau escreve: “*Numa palavra, os abusos são inevitáveis, e suas consequências são funestas em qualquer sociedade em que o interesse público e as leis não possuem nenhuma força natural e são incessantemente atacados pelo interesse pessoal (...)*” (ROUSSEAU, 2006, p. 86).

¹⁴¹ No **Emílio**, ao fazer o resumo do **Contrato social**, Rousseau diz basicamente a mesma coisa: “*(...) pois o interesse privado sempre tende a privilegiar, enquanto o interesse público tende à igualdade.*” (2004, Livro V, p. 684).

(1978); eles mostraram que textos como o *Contrat social* e *Émile* estão no âmbito da escala ou do dever-ser, portanto, se posicionam em um registro distinto daqueles de ordem mais programática, como o *Projet pour la contitution de la Corse* e *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*. O luxo, segundo nossa hipótese, foi submetido a um diagnóstico moral (escala) em que ele é completamente rechaçado, mas também foi abordado de maneira programática – ponto importante esquecido pelos comentadores - que não pode ser regressista, dado que Rousseau não defende a extinção forçada do luxo e a volta a valores de outrora. Até porque, como diz o próprio Rousseau, nunca um povo corrompido conseguiu voltar para os braços da virtude: “*Em vão cortarias os alimentos da vaidade, da ociosidade e do luxo (...) seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre.*” (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 56).

Talvez o eco regressista responsável pela precipitação da comentadora se explique pelo caráter radicalmente negativo do diagnóstico de Rousseau em relação ao luxo, as paixões em sociedade e o comércio. Vejamos.

6.2 Definições de luxo

Em relação às definições de luxo, Rousseau se vale tanto do conceito *rigorista* quanto da acepção moderada que percebe a relativização do conceito de necessidade. Em relação ao luxo – e em âmbito de diagnóstico - Rousseau é tão direto quanto possível: “*Meu sentimento é o de que absolutamente não se precisa dele. Tudo é fonte do mal quando se ultrapassa a necessidade física.*” (*Idem*, p. 95). Podemos perceber que se trata aqui da definição rigorista, no entanto, já nos *Fragments politiques*, tal qual Voltaire o fez, Rousseau parece gravitar para outra acepção do conceito, isto é, ele percebeu a relatividade do conceito de necessidade, o que teria implicações na acepção de luxo:

Nossas necessidades são de duas espécies, as necessidades físicas ligadas à nossa conservação, e aquelas que dizem respeito às comodidades (...) estas se transformam em verdadeiras necessidades quando um longo uso nos faz contrair o hábito de usufruí-las e nossa constituição (...) se molda a esses hábitos. (*Idem*, p. 514).

Ainda que aceite a relatividade envolvida na concepção de necessário, já que o hábito pode ser tornar quase uma segunda natureza, fazendo mesmo com que o luxo se mostre como necessário, isso não significa em absoluto que o luxo se torne aceitável em nível de diagnóstico. Um homem rico, diante do andarilho, por exemplo, não poderia se diferenciar deste dizendo que ele, sim, teria necessidade de um carro e de comidas mais refinadas porque pelo hábito seus pés se tornaram sensíveis e seu estômago mais exigente: “(...) pois um grande (rico) tem duas pernas, assim como um boiadeiro, e também não tem nenhuma barriga a mais.” (ROUSSEAU, 2006, p. 118).

Em âmbito prático, porém, levando em conta uma sociedade específica e na qual o luxo já esteja imiscuído, Rousseau, vale repetir, não defende a extinção forçada por leis suntuárias de todo e qualquer foco de luxo. Rousseau não é regressista, de outro modo, ele é inflexível em seu diagnóstico:

(...) não pretendo reduzir os homens ao contentamento do simples necessário. Sei muito bem, que não se deve formar o quimérico projeto de assim fazer pessoas de bem: mas me vi na obrigação de dizer, sem muitas voltas a verdade que me perguntaram. (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 95).

Podemos ainda subdividir o luxo em duas manifestações principais, uma de caráter individual e outra tanto mais intersubjetiva, a saber, o luxo de indolência (ou de espírito) e o de ostentação (material), respectivamente.¹⁴² No primeiro caso, trata-se de uma predileção ao desprendimento do trabalho e uma inclinação aos prazeres, ou seja, uma vida de sensualidade (mas não uma vida libertina); já o luxo de ostentação é mais prejudicial socialmente falando e envolve a diferenciação entre as pessoas por critérios envolvendo riquezas, no caso, ostenta-se pelo luxo uma hierarquização fantasiosa entre as pessoas. Veremos o ponto mais à frente.

Rousseau e os apologistas

Rousseau se porta como um detrator clássico entre apologistas modernos. Ele recusa o pressuposto político mandeviliano de que vícios privados podem promover a prosperidade pública, critica sua perspectiva

¹⁴² Ver, por exemplo, *Emílio ou da educação* (2004, Livro IV, p. 498); e o quinto Fragmento político, *De la honneur et de la vertu* (1964, Tome III, p. 502).

psicológica segundo a qual a vaidade e a inveja seriam tanto naturais aos homens quanto benéficas para a sociedade, vai de encontro à supervalorização do comércio promovida pelos apologistas, deplora a expansão das artes não necessárias, além de ser irremediavelmente crítico em relação à desigualdade pautada pelo dinheiro. Ele escreve no *Discours sur l'économie politique*: “o mal pior já está feito quando se tem pobres para defender e ricos para serem contidos.” (ROUSSEAU, 2006, p. 103).

Não poderia deixar de ser assim pra quem tem ojeriza para com a grande circulação pecuniária: “Pode-se dizer que um governo chegou ao seu último grau de corrupção quando não tem outro nervo senão o dinheiro.” (Idem, p. 112). Se Rousseau percebe a crescente importância do luxo e do comércio quando, por exemplo, no primeiro *Discours*, reconhece que os governantes setecentistas “só falam de comércio e de dinheiro” (Idem, p. 19), é para em seguida constatar que os governantes antigos se preocupavam com coisas mais importantes, a saber, com a virtude e os costumes. O comércio pode assegurar a riqueza, diz o autor, mas a agricultura assegura a liberdade.¹⁴³ Rousseau ainda mostra que entre os antigos nem ao menos era conhecido o estudo sistemático de finanças. Não por desconhecimento de causa, mas porque o dinheiro promove a diferenciação entre os cidadãos.

Para o povo da Córsega nosso autor insiste sobre o ponto e lembra que “os sistemas de finanças são invenções modernas. Essa palavra ‘finança’ era tão conhecida dos antigos como a talha e a capitação.” (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 929). No *Contrat social* testemunhamos ainda mais contundência na recusa por parte do genebrino em considerar as finanças como benéficas politicamente: “Essa palavra ‘finança’ é uma palavra de escravos; ela é desconhecida na cidade (cité).” (ROUSSEAU, 1964, tome III, Livre III, Cap. XV, p. 429).

Ao trocar mercadorias com outros povos, diz Rousseau no Prefácio a *Narcisse*, além de aumentarmos o grau de dependência ao qual estaríamos submetidos surge um problema ainda maior: não obteríamos apenas

¹⁴³ ROUSSEAU. *Projet de Constitution pour la Corse*. 1964, Tome III, p. 905.

mercadorias dos povos vizinhos, o bônus de tais transações seriam os vícios daqueles com o quais comerciamos:

As cruzadas, o comércio (...) as viagens longas e outras coisas mais, alimentaram e aumentam a desordem. Tudo o que facilita a comunicação entre as diversas nações leva a um, não virtude do outro, mas seus crimes e altera em todos os costumes que são próprios ao clima e à constituição do governo (...) (ROUSSEAU, 1964, tome II, p. 964. Nota).¹⁴⁴

Por que tanta contundência e tantas recusas? Pelo mesmo motivo apontado por Platão, pois o acúmulo de riquezas promove a desigualdade financeira e a corrupção dos costumes. Aos poloneses Jean-Jacques alerta em tom de prevenção: *“procure em todo país, em todo governo e por toda a terra. Você não encontrará um grande mal em moral e política em que o dinheiro não esteja imiscuído.”* (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 1006). Importa notar, o que confirma nossa hipótese sobre Rousseau, que para ele não é tão importante entrar em detalhes técnico-econômicos sobre o comércio e o luxo quanto é urgente uma avaliação moral em relação a seus efeitos em sociedade.

Em relação ao luxo, podemos dizer, Jean-Jacques é mais conservador do que polêmico, mas isso não quer dizer que ele seja regressista. No fragmento sobre *Le luxe, le commerce et les arts*, que segundo Launay (1971) deve ser datado como escrito em 1752/53, Rousseau, um autor de paradoxos como ele mesmo se intitula¹⁴⁵ dessa vez se coloca em acordo explícito com o senso comum e mesmo contra os paradoxos insinuantes. Qual seria o paradoxo? Aquele mesmo que serve de lema para Mandeville, que os *vícios particulares* podem ser revertidos em *benefício público*. Seguindo uma linha de argumento *ad hominem*, Jean-Jacques mostra que os defensores do luxo estariam propagando uma doutrina tão perniciosa quanto ridícula:

Eu os advirto então que é a opinião que eu ataco que se deve chamar um paradoxo tão surpreendente quanto é ridículo e pernicioso, e que ao refutar essa Filosofia mole e efeminada (...) não faço mais do que unir minha voz ao grito de todas as nações e defender a causa do

¹⁴⁴ Ver também **Contrat social**: *“Qualquer braço do comércio exterior, diz o M. d’A. espalha no reino como um todo somente uma falsa utilidade; pode enriquecer uns particulares, até mesmo algumas cidades, mas a nação inteira nada ganha, e o povo não fica em melhor situação.”* (1964, tome III, Livre II, cap. XI, p. 392. Nota).

¹⁴⁵ ROUSSEAU. *Emile, ou De l'éducation*, livre II : *“j'aime mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés”*.

senso comum assim como a da sociedade. (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 518).

Falando sobre os apologistas do luxo, Rousseau critica o fato de que esses filósofos subverteram as lições dos antigos colocando o interesse particular e financeiro como base da moral e da política. O desejo de glória e honraria desses autores teria se tornado socialmente patológico:

(...) depois de tantos séculos dois homens (Melon e Mandeville, até porque Voltaire já era célebre) procurando se tornarem célebres por suas opiniões singulares (...) ousaram em nossos dias reverter todas as máximas econômicas dos antigos políticos. (Idem, p. 518).

As recentes apologias feitas ao luxo são vistas, então, como novidades nocivas de filósofos vaidosos.¹⁴⁶ Eles são acusados por Rousseau de não estarem buscando meios para que os homens alcançassem a felicidade, pelo contrário, desejariam, por suas opiniões singulares, conseguir fama. No texto que é chamado de *Dernière réponse* às refutações que o primeiro *Discours* recebeu, Rousseau se refere aos apologistas de maneira taxativa. Falando especificamente de Melon, autor do *Essai politique sur le commerce*, ele diz:

É verdade que até nosso tempo, o luxo, embora frequentemente reinasse, tinha ao menos sido considerado em todas as épocas como a fonte funesta de uma infinidade de males. Estava reservado ao Monsieur Melon publicar pela primeira vez essa doutrina envenenada (...) (Idem, p. 95).

Se Rousseau é taxativo em relação aos apologistas, isso não significa que sua crítica é toda composta por argumentos *ad hominem*. Veremos que o luxo compromete os pontos basilares de uma república como, por exemplo, a igualdade, a virtude e sua potência.

6.3 O luxo e o primeiro *Discours* ou O diagnóstico

A obra com a qual Rousseau inaugurou sua carreira literária, em 1749, o *Discours sur les sciences et les arts*, pode ser interpretado como uma

¹⁴⁶ ROUSSEAU. *Discours les sciences et les arts*, Tome III: “Eu sei que nossa filosofia, sempre fecunda em máximas singulares, pretende, contra a experiência de todos os séculos, que o luxo foi o esplendor dos Estados (...)” (1964, p. 19).

resposta direta ao espírito mundano pintado por Voltaire nos poemas de 1736/37. Estamos falando de um texto de ocasião que fora submetido ao concurso de moral da Academia de Dijon para o ano de 1750, e que deveria responder à seguinte questão: o restabelecimento das ciências e das artes teria contribuído para aprimorar os costumes? ¹⁴⁷

Neste texto, que é um diagnóstico, a ênfase moral marca claramente a posição do autor. Rousseau não atacará as ciências, diz ele logo no início do texto, o que será testemunhado pelo leitor é a defesa da virtude perante homens virtuosos. ¹⁴⁸ Quando trata especificamente do luxo a ênfase moral é a mesma: “*que será da virtude quando for preciso enriquecer-se a qualquer preço que seja?*” (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 32). Respondendo às refutações que seu *Discours* recebeu, Rousseau se explica mostrando qual teria sido o seu enfoque ao tratar da questão do luxo: “*Vejo que me falam sempre de fortuna e de grandeza. Eu mesmo falei de costumes e virtude.*” (*Idem*, p. 79). Contra todos os pontos positivos (de ordem cultural e material) que Voltaire tão cuidadosamente elenca, o genebrino retruca em favor da virtude, mostrando claramente que sua perspectiva não é material-econômica,

Sei, previamente, (...) com que serei atacado: luzes, conhecimento, leis, moral, razão, decoro, consideração, doçura, polidez, educação, etc. A tudo isso responderei com duas outras palavras que soam ainda mais fortes ao meu ouvido: Virtude! Verdade! Gritarei sem cessar: Virtude! Verdade! (Idem, p. 33).

¹⁴⁷ O contexto de redação deste texto foi descrito pelo autor e hoje em dia é bastante famoso. Estamos falando da assim chamada *iluminação de Vincennes*: o ano era 1749 e Rousseau ia – lendo o jornal *Mercure de France* - visitar seu amigo Diderot que havia sido preso em Vincennes por conta do livro **Carta sobre os cegos para uso dos que veem**; foi quando, diz Rousseau em carta a Malesherbes: “*Esbarrei na questão da Academia de Dijon (...) se jamais alguma coisa assemelhou-se a uma inspiração súbita, foi o movimento que se fez em mim ante essa leitura. De repente, senti meu espírito iluminado por mil luzes; uma multidão de ideias vívidas apresentou-se ao mesmo tempo com uma força e uma confusão que me lançou em inexprimível desordem (...) deixei-me cair sob uma das árvores da avenida e lá fiquei uma meia hora em tal agitação que, Ao levantar-me, percebi toda a parte da frente de meu casaco molhada pelas lágrimas que tinha derramado sem perceber.*” (2005, p. 24). Ver também o Livro VIII, das **Confissões** e a Terceira Caminhada, dos **Devaneios de um Caminhante Solitário**. Sobre a influência que Diderot exerceu sobre a composição do primeiro **Discours**, ver o artigo de: KRAKEUR, LESTER GILBERT. **Diderot’s influence on Rousseau’s first Discours** (1937); e também a *Introduction* de François Bouchardy ao primeiro **Discours**, contido nas *oeuvres complètes*. (Tome III, 1964. pp. XXVII-XLI). Alguns dados biográficos do período são fornecidos por Henri Gouhier, no livro **Rousseau et Voltaire: Portraits dans deux miroirs**, e segundo o comentador: “*il est le secrétaire fort considéré de Mme Dupin; Il fréquente le salon de Mme d’Épinay; Il est ami de Condillac, de Grimm, de Diderot, D’Alembert l’a chargé des articles sur la musique dans l’Encyclopédie; surtout, Il est en train d’écrire son Discours sur les sciences et les arts (...)*” (1983, p. 27).

¹⁴⁸ ROUSSEAU. **Discours sur les sciences et les arts**, Tome III, 1964, p. 5.

Ao responder pela negativa à questão proposta pela Academia de Dijon, Rousseau foi de encontro ao senso comum iluminista em dois pontos nevrálgicos. 1 – Ele defende que a ausência de cultura refinada e luxo é compatível, sim, com boa moral e pode ser critério positivo para diagnosticar a excelência política, por exemplo, entre os antigos persas, espartanos e os romanos republicanos. Nesses povos a ausência de refinamento teria sido compatível com a virtude. 2 – O alto refinamento de cultura promovido pelo progresso das ciências e artes, por sua vez, nunca teria sido compatível com a preservação da liberdade e virtude em um povo. Rousseau empreenderá uma crítica moral ao luxo e artes - não coincidentemente - muito semelhante àquela já efetuada por Sêneca.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Sêneca teve uma influência grande sobre Rousseau, de fato, percebemos muitos pontos semelhantes na argumentação dos dois autores. Segundo Evaldo Becker (2008, p. 15), Rousseau chegou a traduzir para si textos de Sêneca, no intuito de aprimorar seu estilo e catalogar argumentos. Nas **Cartas a Lucílio**, por exemplo, texto em que Sêneca escreve quais os parâmetros pautariam a vida de um sábio estoico. Em algumas das cartas o filósofo faz severas críticas ao excesso de luxo. Sêneca defende uma vida de moderação, mas não – vale a ressalva - uma vida sem luxo tal como Diógenes, o Cínico ou mesmo como vemos na primeira gênese platônica da cidade ideal, na obra **A República**; a crítica do romano se dirige, para citar três exemplos negativos do luxo: 1 - em sua manifestação abusiva na culinária, isto é, uma gulodice sem limites: *“Repara em nossas cozinhas e nos cozinheiros que se atropelam à roda de todos os fogões: parece-te plausível que tanta agitação se destine a preparar comida para um único estômago?”* (SÊNeca, 2001, p. 637); 2 - No vestuário quando não passa de uma ostentação insensata; e 3 - na decoração inútil da casa, tais coisas, generalizadas entre a população, seriam sintomas de uma sociedade doente. (SÊNeca, 2001, Carta CXIV, p.628-638) Uma vez que o gosto sadio tenha sido corrompido pelo excesso de luxo, a moral, segundo Sêneca, não tarda a se corromper. (*Idem*, p. 632). Ademais, o objetivo do filósofo estoico - de forma geral - é atingir a *ataraxia*, ou seja, a independência do homem em relação às paixões. Com essa meta estabelecida, o gozo do luxo passa a ser visto como obstáculo se não for pautado por moderação: *“(…) quando a alma cede ao império do prazer, os nossos talentos e as nossas ações degradam-se, todos os nossos esforços carecem por completo de consistência.”* (*Idem*, p. 636). A busca por prazer é criticada pois devemos controlar as paixões em nome de uma moderação racional, nessa medida o estoico defende que devemos saber tirar do ouro e das riquezas o melhor proveito possível, e isso se obtém paradoxalmente quando os possuímos e não necessitamos deles (*Idem*, Carta XIV, p. 49) em se tratando da obtenção da virtude, Sêneca prescreve a ausência de paixões como a avareza, vaidade, ambição ou inveja, aliadas das riquezas e do luxo. (*Idem*) Nosso autor é contra o excesso luxuoso porque ele é fonte de corrupção física e moral. Uma vez que a busca por prazer é engatilhada nos homens, a ânsia por comodidades nunca é satisfeita - e desse modo - querendo sempre aumentar os bens materiais, reféns de um desejo que nunca se satisfaz, vemos dada a partida um ciclo vicioso - desejo, obtenção do desejado: satisfação temporária; desejo (...) - que impede o próprio gozo daquilo que se tem: *“Quem necessita de riqueza está em ânsias por ela; ora, ninguém goza um bem que é fonte de preocupações. Procura sempre acrescentar-lhe qualquer coisa, e enquanto pensa em aumentá-la, esquece-se de tirar dela partido.”* (*Idem*, Carta XIV, p. 49). O problema do luxo é o de que ele traz consigo atribulações que afastam os homens do caminho da virtude. A busca por prazer como estamos vendo é criticada em nome do controle das paixões pela razão, melhor guia dos homens. As paixões têm um estatuto - podemos dizer - eminentemente negativo, ainda mais quando estão sob serviço de apetites luxuosos. Para concluir esse movimento do texto, pode-se dizer que de novo é colocada a relação entre o luxo – em seu excesso - e a ausência de virtude; outro ponto que aproxima a

Sobre nosso tema, ainda que Michel Launay (1971, p. 153) afirme que quando da redação do primeiro *Discours* a teoria rousseauiana do luxo não estava totalmente elaborada e que o autor não estaria certo sobre esse tópico, o discurso de 1750 é importante por ser o primeiro diagnóstico sobre o efeito moral do luxo feito por Rousseau. Além disso, segundo nos parece, ele estava bem certo em relação à valoração do luxo, no entanto, não tratou o tema pormenorizadamente. Vejamos.

O primeiro *Discours* é estruturado de modo a investigar uma relação entre dois termos, a saber, o par ciências/artes - e de outro lado - os costumes, em uma relação específica, a de aprimoramento. Ao analisar as relações sociais de Paris e tantas outras cidades e nações refinadas, Rousseau, assim como Mandeville, percebe a corrupção dos costumes, ou seja, que as relações entre as pessoas se constroem permeadas por dissimulações e enganos; enfim, que os vícios percorrem os afazeres da cidade:

Como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior fosse sempre a imagem das disposições do coração, se a decência fosse a virtude, se nossa máximas nos servissem de regra (...) (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 7).

De certo modo é como se estivéssemos falando da colmeia viciosa e cheia de esplendor pintada por Mandeville. Diferente das abelhas resmungonas, no entanto, Rousseau não clama saudosamente pela volta da virtude, ele procura pela causa da corrupção dos costumes. As ciências, as artes e o luxo seriam os responsáveis.

A estratégia será a de redimensionar o que era sintoma de progresso como sendo, na verdade, símbolo de decadência moral. Projeto semelhante ao de La Bruyère.¹⁵⁰ A polidez, refinamento e pompa de uma Paris não

crítica de Sêneca em relação à tradição é o fato do estoico acusar as paixões como sendo obstáculo para a virtude.

¹⁵⁰ Quando La Bruyère escreve os **Caracteres** (1956) o moralista faz um levantamento muito perspicaz e dos costumes de seu tempo. A paisagem exposta não é das mais bonitas, pois os homens, subjugados por suas paixões, tentariam esconder quem realmente eles são travestindo seu egoísmo com polidez e um falso coleguismo. Falando do luxo e das riquezas, o autor faz comentários bastante pessimistas em relação aos tempos modernos. La Bruyère, enquanto moralista, questiona a riqueza como ponte de acesso fácil à felicidade, mais especificamente, questiona o signifiante (felicidade, virtude, dignidade política) ao analisar o signo (luxo). O luxo também enquanto ferramenta política é severamente criticado. Para o autor ele seria usado como instrumento político de modo a domesticar as pessoas. (LA BRUYÈRE, 1956, Cap. *Do Soberano*, p. 123).

significariam, nesses termos, riqueza moral ou progresso rumo à felicidade - pelo contrário -, usando o estratagema retórico da enumeração que dá ênfase à posição do autor, Rousseau escreve que “os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição se esconderão sem cessar sob o véu uniforme e pérfido da polidez.” (ROUSSEAU, Tome III, 1964, p. 8).

Muitos dos povos chamados bárbaros e desprezados pelas nações ricas teriam a seu favor a honestidade. Isso quer dizer que tais indivíduos podiam acessar as intenções dos outros unicamente por suas ações. Nos povos refinados, diferentemente, a polidez cobriria como uma máscara de verniz o fundo eminentemente vicioso de costumes corrompidos. Os ornamentos, por sua vez, longe de representarem grandeza moral, teriam sido inventados para esconder defeitos físicos.¹⁵¹

Rousseau não cansa de elencar exemplos que corroboram sua perspectiva, qual seja, a de que se as ciências e as artes progredirem em um povo, a moral, por seu turno, não tardará a decair. Posição parecida a de La Bruyère.¹⁵² Deste modo, Egito e China, Roma imperialista, Atenas e Constantinopla - países e cidades em que a artes e ciências foram honradas e refinadas - são contrapostas a título de comprovação de tese a povos rudes, porém, virtuosos: os persas, citas, espartanos e germanos, para citar alguns exemplos. Roma é um caso interessante porque foi tanto clamada como virtuosa – nos tempos da república ou como diz Rousseau, “*nos tempos de pobreza e de ignorância*” (*Idem*, p. 11) – quanto teria sido viciosa nos tempos do Império ou das riquezas. O ponto a se notar é que, da mesma forma como em La Bruyère,¹⁵³ Rousseau procede por uma estratégia que pretende mostrar

¹⁵¹ ROUSSEAU. **Emílio ou da Educação**, 2004, Livro V, p. 539.

¹⁵² La Bruyère é taxativo. Luxo e uma moral sadia não se relacionam bem, a ponto de nosso autor fazer uma relação de oposição bastante radical entre esses dois termos que ilustra a sua posição: “*Há almas vis, almas de lama, ávidas de ganho e de interesse, (...) para elas só há uma volúpia, que é a de acumular sempre, e de nunca perder; (...) sempre inquietas com a possível desvalorização da moeda; enfiadas e perdidas nos títulos e contratos, e em papéis. Pessoas assim, não possuem o sentimento da família, não são amigos, nem cidadãos, nem cristãos, nem talvez mesmo homens: têm dinheiro.*” (LA BRUYÈRE. **Caracteres**, 1956. p. 110).

¹⁵³ La Bruyère relativiza a validade do julgamento moral feito a partir das riquezas: “*Um homem é feio, tem má figura, e é pouco inteligente. Dizem-me: tem cinquenta mil libras de rendimento! Acredito. Mas será isso motivo para eu começar a vê-lo com outros olhos?*” (LA BRUYÈRE, 1956, p. 98). O moralista opera a dissociação entre o mérito pessoal - no caso até o estético, como a beleza - da riqueza e hereditariedade. Além disso, um gosto simples figurado em trajes modestos, de acordo com o autor, é

como riqueza e pompa não se vinculam necessariamente à força, virtude e coragem.

Com o objetivo de comprovar definitivamente a tese de que força e virtude não se vinculam à riqueza, outros exemplos históricos são elencados, a saber, aqueles de pequenas populações que teriam se agigantado na defesa de sua liberdade em face de grandes civilizações com tendências imperialistas.¹⁵⁴ A vitória dos gregos contra os persas, por exemplo, não poderia deixar de ser lembrada.

Polidez, refinamento e educação - que eram tomados como sintomas de progresso moral -, para Rousseau seriam como represas que impediriam o livre fluxo da individualidade de cada um:

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse as nossas paixões a falar uma por uma linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais; e a diferença de procedimento anunciava, ao primeiro olhar, a do caráter. (Idem, p. 8)

Para Rousseau - da mesma maneira que para Voltaire - as letras e as artes estão intrinsecamente ligadas ao luxo, isso significa que eles têm uma fonte em comum, qual seria ela?

Em sua genealogia do luxo esboçada no primeiro *Discours*, o luxo em um primeiro momento aparece como propulsor das artes: “*Que nós faríamos das artes, sem o luxo que as nutre?*” (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 17), em seguida é apresentado como sendo da mesma fonte delas.¹⁵⁵ E quais seriam essas fontes? Nascido de nossas paixões, principalmente da vaidade¹⁵⁶ e da ociosidade,¹⁵⁷ o luxo teria trazido consigo a corrupção dos costumes¹⁵⁸ em

mais atraente do que esconder-se por detrás de adereços e muita pompa. (Idem, Do Valor pessoal, p. 35).

¹⁵⁴ ROUSSEAU. *Discours sur les sciences et les arts*. 1964, Tome III, p. 20.

¹⁵⁵ Idem, p. 19: “*Tal é o luxo, nascido como elas da ociosidade e da vaidade dos homens.*” A mesma ideia é defendida na réplica de Rousseau aos ataques levantados contra o primeiro *Discours*; ver, por exemplo, a *Resposta ao rei da Polônia*: “*Eu não disse, que o luxo nasceu das ciências; mas que nasceram em conjunto e que um quase não vai sem o outro.*” p. 48. Ver também a *Última Resposta*. “*A vaidade e a ociosidade que engendram nossas ciências, também engendraram o luxo. O gosto pelo luxo sempre acompanha o das letras, e o gosto das letras acompanha frequentemente o luxo*” (Idem. p. 74).

¹⁵⁶ Idem, p. 19.

¹⁵⁷ ROUSSEAU. *Dernières réponse*, In: *Ouvres complètes*, Tome III: « *A vaidade e a ociosidade, que engendraram nossas ciências, também engendraram o luxo.* » (1964, p. 74).

¹⁵⁸ Idem. “*É assim que a dissolução dos costumes, consequência necessária do luxo, leva por sua vez a corrupção do gosto.*” (p. 21).

uma proporção direta ao afastamento da natureza. As ciências e as artes teriam as mesmas fontes do luxo, nesses termos, a astronomia seria incitada pela superstição; a eloquência viria da ambição, do ódio, da bajulação e da mentira; a geometria, da avareza; e a própria moral, junto com as ciências e artes, da vaidade dos homens.¹⁵⁹ Podemos dizer com Rousseau, então, que “as ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios.” (*Idem*, p. 17).

Em seu comentário ao primeiro *Discours*, Gourevitch (1972, p. 741) dirá que o luxo exerce um papel em que é tanto causa quanto efeito das artes, no entanto, na resposta ao rei da Polônia, por ocasião das refutações que seu texto sofreu, Rousseau delineia com mais detalhes o que podemos chamar de genealogia do luxo:

A primeira fonte do mal é a desigualdade; da desigualdade surge as riquezas (...) das riquezas nasceram o luxo e a ociosidade; do luxo surgem as belas-arts e, da ociosidade as ciências. (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 50).

Temos elegido a fonte primeira do mal: a desigualdade. O luxo, o próprio signo da desigualdade, nasceria das riquezas e teria dado margem para o aparecimento das artes e ciências, porém, isso não significa que Rousseau o aborda por um viés material-econômico. O luxo é tomado prioritariamente como signo e – na esteira de Montaigne e La Bruyère – Rousseau questiona o que seria o seu significante, prosperidade e felicidade:

Não se poderia dizer que é um mal em si portar punhos de renda, um roupa bordada e estojo esmaltado. Mas é um grande mal fazer caso dessas bagatelas, de estimar como feliz quem as possui e de se colocar em posição de adquirir coisas semelhantes. (*Idem*, p. 50. Sublinhado por nós).

Vale notar o fato de que Jean-Jacques não estabelece de maneira absoluta um valor negativo para as artes, ciências e o luxo. Não é o caso de queimar as bibliotecas, teatros e tornar-se maltrapilho; ora, por que não, se teríamos uma conjunção constante entre corrupção moral e avanço do luxo? Porque Rousseau nesse ponto faz um diagnóstico e analisa socialmente a

¹⁵⁹ *Idem*. ‘A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da lisonja, da mentira; a geometria é nascida da avareza; a física, de uma vã curiosidade; todas, mesmo a moral, do orgulho humano.’ (p. 17).

polidez, as artes, ciência e luxo enquanto se relacionam com o aprimoramento dos costumes. E o que essa análise social revela?

Quando a vaidade e o orgulho servem de motor para a produção científico-cultural – nesse ponto Rousseau se afasta de Mandeville e Voltaire – teríamos prejuízo para a sociedade. As ciências e as artes estariam, para Rousseau, à mercê de uma utilização egoísta. Eis o grande problema político:

Se inteligências celestes cultivassem as ciências, disso só resultaria o bem (...) mas os vícios dos homens vulgares envenenam os mais sublimes conhecimentos e os tornam perniciosos às nações (Idem, p. 72/73)

Nesse quadro, os filósofos não se preocupariam moralmente com o conteúdo de suas obras, pois lhes falta comprometimento com a virtude e a verdade: *“(...) a filosofia confrontará sempre a razão, a verdade e o próprio tempo; porque sua fonte vem do orgulho humano, mais forte do que essas coisas.” (Idem, p. 46. Nota).* Por essa dinâmica das paixões os homens de letras e das ciências também eles acabariam por se alienar do bem comum, tornando-se indiferentes aos deveres cívicos, portanto, se despolitizam.

Não que os filósofos, artistas e cientistas tenham amor inato ao vício, o problema é que muitos deles seriam dotados de um forte desejo de diferenciação. Querendo reconhecimento por parte dos seus semelhantes, eles buscariam se destacar entre os seus: no meio de ateus seriam religiosos e entre religiosos, ateus.¹⁶⁰ Está aí um dos pontos centrais da crítica de Rousseau: *“A família, a pátria tornam-se para ele - o homem de letras - palavras vazia de sentido: não é pai, cidadão, nem homem: é filósofo.” (ROUSSEAU, 1964, tome II, p. 967).* Em nome do reconhecimento por parte da sociedade e da possível glória concedida pela posteridade os homens de letras imolariam em sacrifício a virtude: *“Todo artista quer ser aplaudido. Os elogios de seus contemporâneos são a parte mais preciosa de sua recompensa” (ROUSSEAU, Tome III, 1964, p. 21).* A filosofia, que sofre do mesmo mal, se

¹⁶⁰ ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, In: *Ouvres complètes*, Tome III : «(...) é da opinião pública que são inimigos e, para tornar a trazê-los ao pé do altar, bastaria relegá-los ao meio dos ateus.(1964, p. 19).

transforma em uma grande *diafonia* em que paradoxos insinuantes disputam espaço entre si:

O que é a filosofia? (...) quais as lições desses amigos da sabedoria? Ouvindo-os, não os tomaríamos por uma trupe de charlatães, gritando, cada um de seu lado em praça pública: 'venham a mim, somente eu não os engano?' (Idem, p. 27)

Ainda mais contundência contra o abuso da filosofia pela vaidade é encontrada no *Émile*:

Onde está o filósofo que, por sua glória, não enganaria de bom grado o gênero humano? Onde está aquele que, no segredo do seu coração, se proponha um outro objeto que não seja distinguir-se? (...) o essencial é pensar de modo diferente dos outros. (2004, Livro IV, p. 376)

6.4 O luxo e o signo

Episódio emblemático da primeira parte do primeiro *Discours* - para explicitar o tratamento de Rousseau frente o tema do luxo - é a já famosa prosopopeia de Fabrício. Ali vemos uma vez mais que o autor aborda o luxo eminentemente enquanto signo, mas o que é exatamente um signo? Aquilo que se apresenta aos sentidos, mas que nos remete imaginariamente para outra coisa por sua carga simbólica: seja uma causa que a precede, que a acompanha ou ainda que a siga.¹⁶¹ Voltemos à prosopopeia.

Personagem importante dos tempos da república romana, Fabrício é colocado por Rousseau em um episódio retórico em que ele, Fabrício, teria voltado dos mortos nos tempos do império romano. Longe de vincular o progresso material de Roma com uma boa moral ele, na verdade, não reconhece a polidez e refinamento ali reinantes como signos de abundância e virtude - pelo contrário – se espanta com tanto luxo, associando esplendor material a algo de funesto: “*Que esplendor funesto sucedeu a simplicidade romana? (Idem, p. 14)*. O que seria facilmente tido por sintomas de elegância e progresso cultural para o apologista do luxo é subvertido e questionado como sendo, de fato, enfraquecimento do corpo e degradação moral. A tese é a de

¹⁶¹ GOLDSCHMIDT, VICTOR. *Anthropologie e Politique: Les Principes du Sytème de Rousseau*. “*La Rhétorique définit le signe comme ‘une chose qui tombe sous les sens et qui nous conduit à la connaissance d’une autre, soit à cause qu’il la precede, ou parce qu’il l’accompagne, ou parce qu’il la suit’.*” (1983, p. 26).

que não há uma relação natural e necessária entre signos como polidez/riqueza e significantes tais como virtude/felicidade: “*Que significam essas estátuas, esses quadros, esses edifícios? Insensatos, o que vocês fizeram?*” (*Idem*).

É como se o lento processo de corrupção dos costumes suavizasse os transtornos do luxo para aqueles que nele estão imersos. O luxo se transforma em uma espécie de segunda natureza e Fabrício aparece estrategicamente para acordar os homens de seu sono luxuoso. Se o luxo não se vincula à virtude, devemos responder a questão: como se relacionam, então, esses dois termos? O luxo é afinal signo de quê?

6.5 O luxo e a virtude

Que sonho apetecido

Leva o ânimo vil a tais empresas?

O sonho das baixezas:

Um fumo que se esvai e um vão ruído (...)

E a esta infausta glória

Imola-se a virtude. (Machado de Assis, 1977, *Os Arlequins*, p.196)

Rousseau se mostra um defensor incansável da virtude e – se o seu oposto é o vício – o arqu-inimigo dela parece ser outro, a saber, o próprio luxo. Mas o que Rousseau entende por virtude? Conceito importante para o léxico político-moral do autor, no primeiro *Discours*, texto de algumas páginas, o substantivo aparece nada menos do que dezessete vezes, isso sem contar o adjetivo ‘virtuoso’. Ainda que seja recorrente no texto, não temos uma definição clara para a virtude, pois, no primeiro *Discours* ela é usada de maneira genérica, normalmente seguida de uma referência aos romanos republicanos ou espartanos. Disso podemos concluir que a virtude é tomada em uma acepção positiva, noutros termos, fala-se de uma virtude ativa ou mesmo combativa. A única definição clara que vemos para o termo, de fato, é: “*força e o vigor da alma*” (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 8). No *Émile*, Livro V, temos confirmada essa perspectiva: “*A palavra virtude vem de força; a força é a base de toda virtude.*” (ROUSSEAU, 2004, p. 656).

Em um dos *Fragments politiques* podemos encontrar uma definição mais detalhada. Estamos falando do texto chamado *De la honneur et de la vertu*, nele vemos que virtude não é representada por princípios impositivos que regem nossa conduta ou uma ação desapaixonada, como vemos em Mandeville, mas de outro modo, a virtude é um sentimento conjugado ao bem comum. Um fogo celeste com a capacidade de arder a alma de todos os homens. Apesar da poesia de Rousseau percebemos que ele faz uma apologia à moral do sentimento; a virtude seria, portanto, um sentimento coadunado ao bem comum e até o mais malvado dos homens pode ser acometido por ele.¹⁶²

Jean-Jaques defenderá o mesmo ponto em outra obra, esta publicada postumamente, e que segundo os comentadores data do final da década de 50. Chamou-se esse texto de *Lettres morales* e seu conteúdo consiste em seis cartas dedicadas a Sophie Houdetot. Elas giram em torno da questão da virtude e a possibilidade de ser virtuoso. Lemos na sexta Carta a defesa do que nós podemos chamar de universalidade do sentimento de virtude:

(...) afirmo que não há sobre a Terra um homem tão pervertido a ponto de jamais ter entregue seu coração à tentação de agir bem; essa tentação é tão natural e tão doce que é impossível resistir-lhe pra sempre (...) (ROUSSEAU, 2004, p. 171).

Virtude essa que não precisa ser representada pelo luxo ou refinamento da indumentária, pois estaria gravada em todos os corações, mesmo nos homens pobres - na verdade – principalmente neles porque a simplicidade de comportamento seria mais condizente com a virtude.¹⁶³ Procedendo de forma algo parecida com Montaigne,¹⁶⁴ Rousseau diz:

¹⁶² ROUSSEAU. *Fragments politiques*. In: op. cit. Tome III. 1964, p. 507.

¹⁶³ *Idem*. *Discours sur les sciences et les arts*: “Oh, Virtude! Ciência sublime de almas simples, será necessário tanta dificuldade e aparato para te conhecer? Teus princípios não estão gravados em todos os corações (...)” (1964, p. 30).

¹⁶⁴ Falando sobre a desigualdade entre os homens, Montaigne mostra como as diferenças de indumentária e polidez que nos saltam aos olhos quando da imagem de um camponês e a de um rei não são essenciais, ou seja, não dizem respeito a uma diferença de caráter ou mérito. Montaigne aceita a desigualdade dos homens quanto às características intelectuais, no entanto, os homens se assemelham essencialmente, pois, seríamos todos submetidos às paixões, sofrimentos e inconstâncias da vida. Para corroborar sua tese, o autor enfatiza sua análise na apreciação moral que é feita entre as pessoas. Vejamos dois exemplos. Inferimos a qualidade do falcão pelo voo e não pela coleira; o cavalo pelo vigor e rapidez antes do que pelo arreio. Por que, pergunta o autor, apreciamos os homens pelas qualidades específicas (colares e carruagens)? Se a análise sobre uma pessoa se limita ao que ela possui de bens

A riqueza dos ornamentos pode anunciar um homem opulento, e sua elegância um homem de gosto; o homem são e robusto se reconhecerá por outras marcas: é sob a vestimenta rústica de um lavrador, e não sob o dourado de um cortesão que se encontrará a força e o vigor do corpo (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 8)

A virtude pode ser dividida entre aquela cívica e militar. Vejamos. A virtude cívica, em termos gerais, representa o amor à pátria e aos cidadãos. Os condicionantes para a sua existência são a igualdade e a liberdade. A virtude cívica é colocada em xeque pelo luxo de ostentação, impossível de ser prevenido entre *“homens ávidos de suas próprias comodidades e da consideração dos outros (...)”* (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 205, nota IX). No *Discours sur l'inégalité*, Rousseau aponta como as riquezas materiais – aquilo que possibilita a posse do luxo – são buscadas a ponto de os homens se regozijarem com a desgraça de seu concidadão, ainda que seja a despeito de sua pátria:

(...) é assim que encontramos nossa vantagem no prejuízo de nossos semelhantes (...) uns desejam doenças, outros a mortalidade (...) outros a fome; vi homens indignos chorarem de dor diante da perspectiva de um ano fértil (...) (ROUSSEAU, 1964, p. 202, tome III, nota IX).

Rousseau alerta o povo da Córsega sobre os malefícios do luxo enquanto disseminador da discórdia e desigualdade: *“(...) sem contribuir para o bem-estar daquele que o espalha não faz mais do que excitar a inveja e a raiva do outro.”* (*Idem*, p. 918). A virtude cívica, então, ficaria substancialmente ameaçada pelo luxo de ostentação, pois dando vazão a sentimentos de interesse pessoal, usando de critérios pautados em dinheiro para se

materiais não chegamos nem a entrever quem ela, de fato, é; isso porque os homens se valem do luxo, podemos dizer, para disfarçar quem realmente são: *“Nada do que nos mostra é dele e ele esconde tudo o que pode esclarece-nos a seu respeito. O que precisamos saber é quanto vale a espada e não a bainha, porquanto talvez não demos grande coisa por ela. É necessário julgar o homem em si e não pelos adornos.”* (MONTAIGNE. *Ensaaios*. Cap. XLII, 1980. p. 124. Sublinhado por nós). O luxo, portanto, é visto enquanto um signo - e como tal - sua intenção é nos remeter para certo significante; ora, Montaigne questiona justamente a validade positiva desse signo político sob a forma, podemos dizer, da pompa e do fausto. O argumento é o de que eles não implicam necessariamente fortaleza moral. Vemos a reatualização da relação conflituosa entre virtude e luxo, mas agora radicalizada; no limite, nosso autor aponta para o fato de que aquilo que faz o rei é simplesmente a coroa, no entanto, o que significa esse símbolo, além de ser um objeto que pesa sobre a cabeça de alguém? Uma vez que as coisas passam a ser colocadas com tais termos, podemos perguntar pela legitimidade da pessoa em relação ao cargo: *“Esse imperador, por exemplo, cuja pompa em público nos ofusca, ‘porque brilham nele, engastadas em ouro, grandes esmeraldas da mais linda água, vestidos de magníficos trajes verde-mar que não tardará em sujar nas orgias e nos baixos prazeres’, ide espia-lo atrás da cortina: é apenas um homem vulgar, por vezes mais vil do que a maioria dos outros”* (MONTAIGNE. *Ensaaios*. 1980. Cap. XLII. p. 125).

distinguiam entre si os homens acabam se descuidando do bem comum e de seus deveres cívicos: “*com o dinheiro se tem tudo, salvo costumes e cidadãos.*” (*Idem*, p. 20).

Se afastando de Mandeville e Voltaire, Rousseau defende que o interesse particular é prejudicial porque se opõe diretamente ao dever cívico. E quando ao interesse pessoal se junta aquele de ordem pecuniária o quadro fica ainda pior: “*O interesse corrompe as melhores ações. Aquele que só age bem a força de dinheiro só espera o momento de ser mais bem pago para fazer o mal.*” (*Idem*, p. 503).

Também a virtude militar ficaria comprometida com a disseminação do luxo (que nós podemos chamar de indolente). Adocicando os costumes, a voluptuosidade e refinamento acabam enfraquecendo o corpo, consequentemente, pondo em risco a virtude militar.¹⁶⁵ O gosto excessivo pelas letras e pela filosofia também desfibraria o corpo. A afinidade excessiva por prazeres e o interesse pessoal afasta os homens dos seus deveres e, como diz Rousseau, “*todo cidadão inútil pode ser considerado um homem pernicioso*” (ROUSSEAU, Tome III, 1964, p. 18).

Ademais, com a virtude cívica colocada em segundo plano em favor dos interesses pessoais os cidadãos tornam-se acovardados e preferem servir a Pátria com sua carteira e não com a sua pessoa.¹⁶⁶ Não se trata simplesmente da defesa de uma virtude belicista porque servir a pátria com a sua pessoa diz respeito também e principalmente a serviços públicos prestados à comunidade:¹⁶⁷

¹⁶⁵ ROUSSEAU. *Discours sur les sciences et les arts*. Tome III: “*Enquanto as comodidades da vida se multiplicam, que as artes se aperfeiçoam e que o luxo se estende, a verdadeira coragem se enerva e as virtudes militares desfalecem*” (1964, p. 22).

¹⁶⁶ **Contrat Social**, In: op. cit. Tome III: “*Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína. Se lhes for preciso combater, pagarão tropas e ficarão em casa; se necessário ir ao conselho, nomearão deputados e ficarão em casa.*” (1964, Livro III, cap. XV, p. 428). E no Fragmento Político sobre **O Luxo, o Comércio e as Artes**, Rousseau mostra a consequência do luxo de indolência na sociedade romana: “*Quando a população começou a degenerar, que a vaidade e o amor do prazer sucederam aquele da pátria e da virtude (...) Os particulares se enriqueceram, o comércio e as artes floresceram, e o Estado não tardou a perecer.*” (1964. p. 517).

¹⁶⁷ *Idem*, **Projet de Contitution pour la Corse**, p. 932.

Fora da sociedade, o homem isolado, não devendo nada a ninguém, tem o direito de viver como lhe agrada; na sociedade, porém, onde vive necessariamente à custa dos outros, deve-lhes em trabalho o preço de seu sustento (...) trabalhar é um dever indispensável para o homem social. Rico ou pobre, poderoso ou fraco, todo cidadão ocioso é um patife. (ROUSSEAU, 2004, Livro III, p. 262).

A virtude militar, desse modo, não tem que ver simplesmente com virilidade ou capacidade de subjugar, mas principalmente com coragem e força, ou seja, resistência e independência que culminam no fortalecimento da liberdade. Para Rousseau é esse tipo de força que apoia todas as outras virtudes.¹⁶⁸

6.6 Luxo e igualdade

A igualdade defendida por Rousseau se manifesta em duas formas principais: geográfico-economicamente, de modo que tenhamos assegurada a harmonia proporcional entre as propriedades e, em sentido mais geral, diz respeito ao fortalecimento do liame social pela falta de distinções baseadas em dinheiro. Temos que cuidar para não fazer caricaturas de Rousseau. A igualdade que Jean-Jacques defende não é uma planificação forçada dos homens em que todos seriam obrigados a ter o mesmo percentual de poder e gêneros alimentícios; a ideia, diferentemente, é a de que não seja permitido que algumas pessoas sejam subjugadas por outras. Como o próprio autor explica no *Contrat social*:

Quanto à potência, que ela esteja longe de toda violência e se exerça sempre em virtude do cargo e das leis, e quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja tão opulento a ponto de poder comprar o outro, e que nenhum homem seja tão pobre que se veja constrangido a colocar-se à venda. (1964, tome III, Livre II, cap. XI, p. 391/392).¹⁶⁹

Vimos que para Voltaire contraposições entre rico/pobre são tidas como necessárias, no entanto, para Rousseau elas seriam somente necessária em sociedades doentes em que a igualdade perdeu sua força e o luxo já foi

¹⁶⁸ Veja-se, por exemplo, nos fragmentos de Rousseau o *Discours sur la vertu du héros*. *Ouvres complètes, Tome II* : “Rassemblez à plaisir les qualités qui peuvent concourir à former le grand homme, si vous n’y joignez la force pour les animer, elles tombent toutes en langueur et l’Héroïsme s’évanouit. Au contraire, le seule force de l’amedonne nécessairement un grand --nombre de vertus Héroïques à celui qui em est doué, et supplé à toutes les autres.” (1964, p. 1272).

¹⁶⁹ Podemos ler ainda no *Discours sur l’inégalité*. “ (...) puisqu’il est manifestement contre la Loi de Nature, de quelque manière qu’on la definisse, qu’un enfant commande à um vieillard, qu’un imbécille conduise um homme sage, et qu’une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamé manque du nécessaire.” (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 194).

disseminado. A igualdade social não subsistiria em ambientes suntuosos em que existem diferenciações como aquela pautada por critérios financeiros. Se Voltaire argumenta que o luxo do rico dá de comer ao pobre, Rousseau rebate que se existem pobres é porque há sociedades em que se encontra o luxo: “o luxo pode ser necessário para dar pão aos pobres: mas, se não houvesse luxo, não haveria pobres.” (Idem, p. 79).

Isso acontece porque o termo ‘rico’ não pode ser universalizável: ele é relativo e necessita do contraposto ‘pobre’. A pobreza extrema que é criada em sociedades desiguais, por sua vez, é uma mazela duplamente prejudicial para o Estado - *faca só lâmina* - é objeto de desprezo do rico e fonte de ódio para os aqueles submetidos por ela, como lemos no Livro III, Cap. IV do *Contrat social*: “(...) ou o luxo é o efeito das riquezas, ou as torna necessárias; ele corrompe o rico e o pobre, um pela posse o outro pela cobiça.” (Idem, p. 405).

Criando entraves para a igualdade, o luxo e a riqueza financeira causam a corrosão do alicerce e sustentação do Estado, a igualdade, liberdade e a virtude. Essa perspectiva de Rousseau se mantém tanto em âmbito de diagnóstico quanto em um nível programático. Ele escreve no *Contrat social* que Platão teria recusado governar os cirenaicos e arcadianos, pois, saberia “que esses dois povos eram ricos e não suportariam a igualdade.” (Idem, p. 385). Da mesma maneira aconselha ao povo da Córsega, texto programático, que enfraqueçam as distinções baseadas em critérios de nascimento ou riqueza: “deixem, portanto, aos outros Estados todos esses títulos de Marqueses e de Condes aviltantes para os simples Cidadãos. A fé fundamental de sua instituição deve ser a igualdade.” (1964, tome III, p. 910). Aos poloneses lemos o mesmo:

Os povos ricos sempre foram batidos e conquistados pelos povos pobres (...) é certo que o dinheiro seja a força de um bom Governo? Os sistemas de finanças são modernos (...) os Governos antigos não conheciam nem mesmo essa palavra ‘finanças’, e o que eles faziam com os homens é prodigioso. (Idem, p. 1004).

Vimos que o luxo advém de nossas paixões, mas, e quanto às nossas paixões, de onde elas viriam? Se a vaidade e a inveja fossem naturais o luxo seria ele também natural; contudo, para Rousseau a inveja, vergonha e vaidade têm uma origem social. Analisemos alguns aspectos do Estado de

Natureza rousseuniano para – caso tenhamos sucesso - explicitarmos o estatuto antropológico do homem natural, isto é, quais seriam as suas paixões, sua condição física e material, para depois iluminarmos como o luxo se relaciona com as paixões. Nos reportaremos ao *Discours sur l'inégalité*, de 1755, pois nos parece que da mesma forma como aconteceu na análise de Voltaire, o desenvolvimento do luxo em Rousseau - e isso já foi apontado por Starobinski (2011, p. 399) - pode ser interpretado por estruturas psicológicas.

6.7 - Estado de natureza e o luxo

Certo não tinhas um melhor jazigo

Do que ali, ao ar livre, entre os perfumes

Da florente estação, imagem viva

De teus cortados dias, e mais perto

Do clarão das estrelas. (Machado de Assis, *Elegia*, 1977, p. 148.)

O objetivo do segundo *Discours* é diagnosticar se a desigualdade político-moral é natural ou se foi estabelecida convencionalmente. Em nossa experiência diária podemos perceber que os homens são egoístas e invejosos, na verdade, exterminam uns aos outros por mesquinharias e são - além disso - diferenciados em hierarquias de gêneros diferentes: política, econômica e social. Seria essa a condição natural dos homens? Poderíamos dizer conjuntamente a Hobbes que o estado de natureza é o de uma 'guerra de todos contra todos' e que o Estado se apresentaria como o apaziguador desse conflito indiscriminado? E na esteira de Voltaire que o estado de natureza é um estado de miséria e submissão à natureza? É o que Rousseau pretenderá desvendar. Para tanto e assim como outros autores Rousseau recorre ao Estado de Natureza para separar o que é natural ao homem do que lhe é artificial, provindo da sociedade. Nisso Rousseau não inovou, porém, ele criticou as tentativas realizadas antes dele daqueles que tentaram descrever o Estado de Natureza.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Desde a metade do século XVII a formulação do Estado de Natureza passou a ser recorrente entre os estudiosos de política. Hobbes e Locke se valeram desse artifício, mas também Burlamaqui, Pufendorf e

Rousseau aponta o que seria um problema de método. Não é um processo reflexivo convencional que – remontando séculos e séculos - mostrará para o investigador-filósofo um estado natural aos homens, anterior a qualquer associação civil: “*Quais experiências serão necessárias para chegar a alcançar o homem natural?*” (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 123/24). Rousseau não crê que uma investigação empírica e de ordem histórica explicitará o estado natural aos homens, ainda que suas descrições por vezes encaminhem o leitor nessa direção, devido a sua eloquência e mesmo dramaticidade;¹⁷¹ de todo modo, são vários os avisos apontando o real estatuto do estado de natureza em Rousseau. Ele é de caráter hipotético-especulativo.¹⁷² O que isso significa?

Aliando-se a uma tradição que vê com desconfiança a erudição histórica, Rousseau lança mão de uma hipótese para explicitar a natureza humana sem se fiar nos livros dos homens. E como ele fará isso? Jean-Jaques não tem a pretensão de enxergar com clareza um *estado natural*

Wolff. Como nos diz Derathé (2009, cap. III), existem duas maneiras principais de se conceber o estado natural: como oposto à vida civilizada, ou seja, uma situação tal em que o homem se veja isolado dos outros homens - como vemos em Rousseau - e, de outro modo, em oposição à vida civil, situação em que os homens convivem entre si, mas não tem qualquer obrigação moral além daquela indicada pela natureza, como em Hobbes e Voltaire.

¹⁷¹ STAROBINSKI, JEAN. **A transparência e o obstáculo**: “De fato, à medida que Rousseau desenvolve sua ficção ‘histórica’, esta perde seu caráter de hipótese: uma espécie de confiança e de embriaguez vem abolir toda a prudência intelectual (...)” (2011, p. 26).

¹⁷² No *Préface* do **Discours sur les origines de l'inégalité** lemos: “Que meus leitores não imaginem pois que ouse lisonjear a mim mesmo por ter visto aquilo que me parece difícil de ser visto. Comecei alguns raciocínios; aventurei algumas conjecturas, menos na esperança de resolver a questão do que tentando esclarecê-la e reduzi-la ao seu verdadeiro estado. Outros poderão facilmente ir mais longe na mesma direção (...) pois não é de pouca monta separar aquilo de originário e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer bem um estado que não existe mais, que pode não ter existido, que provavelmente jamais existirá.” (1964, Tome III, p. 123). Mais à frente Rousseau assevera: “Deixando pois todos os livros científicos que ensinam somente a ver os homens como eles se fizeram (...)” (Idem, p. 125). No *Exórdio* pode-se ler algo semelhante em relação ao estado de natureza e o método o mais apropriado para analisá-lo: “Começamos pois por afastar todos os fatos, já que eles não tem que ver com a questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar nesse assunto, por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais; mais próprios para esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem (...)”. (Idem, p. 132/3.) Mais à frente, Rousseau escreve: “Oh, homem, de qualquer país que tu sejas, independentemente de suas opiniões, escuta; eis tua história como acreditei ler, não nos livros de teus semelhantes que são mentirosos, mas na natureza que não mente jamais.” (Idem, p. 133). Já na primeira parte do segundo **Discours**, falando sobre o estado de natureza: “Não poderei formar sobre esse assunto mais do que conjeturas vagas, e quase imaginárias.” (Idem, p. 134.) No final da primeira parte do segundo **Discours** o autor escreve: “Confesso que os acontecimentos que descreverei podendo terem acontecido de várias maneiras, só posso determinar minha escolha por conjecturas (...)” (Idem, p. 162).

cronologicamente anterior ao da associação civil. A anterioridade aqui é de ordem lógica. Como diz Salinas Fortes (1976, p. 60), a *démarche* rousseauniana quer menos restaurar fatos do que medir uma distância, e que distância é essa? A de nossa natureza e as convenções sociais. O método envolverá raciocínios hipotéticos e condicionais ¹⁷³ e somente a título de corroboração da tese os relatos históricos entrarão em cena. Apresentando uma *história dos homens* sem se apoiar nos fatos, em certa medida como Kant o fará, ¹⁷⁴ Rousseau torna universal não só seu objeto e o interesse a ele ligado como seu método em geral. Não se fala aqui de um homem específico e de um recorte histórico 'x', mas dos homens em geral. O método racional de Rousseau projeta, portanto, uma suposição para explicar a natureza do homem. É um parâmetro pelo qual podemos avaliar o estado das coisas presentes. ¹⁷⁵ Nosso interesse pelo estado de natureza se deve pelo fato de que ele pode ser considerado como o momento teórico-hipotético em que

¹⁷³ ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine de la inégalité* Ouvres Complètes. 1964. *Préface*, p. 133.

¹⁷⁴ Quando Kant escreve a **Ideia para uma história universal**, em 1784, tinha a intenção de encontrar qual o curso regular da história. A finalidade natural dos homens. Respondendo - de certa forma - à crítica de que os acontecimentos humanos perfazem um caos de contingências, Kant, logo no início do texto se preocupa em explicar o melhor método para abordar o problema. Vejamos o argumento. Se o investigador tomar os homens individualmente falando, a história parece, sim, confusa; mas ao analisarmos a espécie como um todo, podemos perceber uma articulação regular dos acontecimentos. O papel do filósofo historiador, portanto, tem um caráter globalizante/universal, é o de encontrar os designios da natureza, mais precisamente é o de (...) *inquirir se ele não poderá descobrir uma intenção da natureza no absurdo trajeto das coisas humanas, a partir do qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza*. (KANT, 2011, p. 04) Como o filósofo historiador fará isso? Falando negativamente, não será a partir de uma análise das narrativas históricas, ou seja, não estamos falando de uma pesquisa minuciosa do trajeto dos homens desde tempos imemoriais. Tal pesquisa, enfim, não será apoiada por dados empíricos. A história, segundo esta proposta, tem um estatuto específico; não estamos tratando de uma *historie*, isto é, relatos empíricos. Em termos kantianos, nosso guia para encontrar o fio condutor da história não será o entendimento (que conhece), mas a razão (que pensa). Se for assim, não parece ousado defender que o método kantiano, no limite, sugere para o investigador: *'começemos, portanto, por descartar todos os fatos, pois eles não tocam a questão'*. (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 132).

¹⁷⁵ Sobre o homem natural, Rousseau escreverá na **Carta a Beaumont**: *"Esse homem não existiu, você dirá; que seja. Mas ele pode existir por suposição. Mesmo não tendo existido é preciso defini-lo: é a norma a partir da qual podemos julgar nosso estado civilizado"*. (1964, tome IV, p. 952). Não se trata de uma elaboração simplesmente inventiva, mas antes, de uma reconstrução racional hipotética como os físicos fazem pra explicar fenômenos que eles não presenciaram e nem ao menos sabem se, de fato, tomaram lugar no mundo: como a teoria moderna do *big bang*. Não estamos falando de conjecturas aleatórias, pois elas: *"(...) se tornam razões, quando são as mais prováveis que se possa tirar da natureza das coisas e os únicos meios que se possa ter para descobrir a verdade, as consequências que eu quero deduzir das minhas não serão conjecturas (...)"* (1964, tome III, p. 163).

podemos, por ausência, explicitar a interferência do luxo no homem e na sociedade.

6.8 *Homem natural e o luxo*

Rousseau procede de maneira mais radical do que Voltaire e Hobbes em se tratando de sua hipótese sobre o homem natural. Para começar, não precisaríamos necessariamente concebê-lo como um ser gregário, pois, o estado de natureza seria como que o contraposto absoluto da vida civilizada, ou seja, “*o grau zero de sociabilidade*”, como diz Salinas Fortes (1976, p.76). O homem natural teria uma existência solitária que se limitaria às suas necessidades imediatas. A sua razão, em estado de latência, não procederia a comparações a partir de um valor dado a si mesmo (operação de abstração complexa), de modo que não possuía o que chamamos inveja, vaidade ou vergonha, paixões que pressupõem em níveis diferentes comparações abstratas entre mim e o outro.

O homem natural, desse modo, não teria a mesma quantidade de paixões que encontramos nos cidadãos. Eis um ponto importante de afastamento entre Rousseau, Mandeville e Voltaire. Os dois últimos teriam se equivocado em suas avaliações em relação às paixões humanas. Como assim? Ao descreverem o egoísmo e a inveja como características naturais - posição que apoia a moral do interesse por eles defendida -, tais autores não estariam fazendo mais do que olhar para fora de sua janela pensando encontrar ali o homem tal qual saído das mãos da natureza:

Eu já o disse e não exagero em o repetir, o erro de Hobbes e dos philosophes foi o de confundir o homem natural com aquele homens que lhes estão diante de seus olhos, e de transportar para um sistema um ser que pertence a outro (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 611).

O aspecto físico do homem natural seria robusto, pois, sem luxo e desconhecendo as comodidades que nos são tão caras ele não encontraria outras ferramentas para manter-se vivo que não aquelas encontradas em seu próprio corpo.¹⁷⁶ Em uma rearticulação da leitura negativa de Voltaire em

¹⁷⁶ ROUSSEAU, J.J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*: “(...) e é nossa engenhosidade (industrie) que nos tirou a força e a agilidade que a necessidade o obrigou a adquirir. Se tivesse um machado, seu punho

relação à Idade de Ouro, Rousseau rebate a miséria apontada por Voltaire defendendo que - tendo mais vigor em sua estrutura corporal e menos abstração em sua estrutura cognitiva -, o homem da natureza não perceberia nas intempéries e falta de luxo um problema tão sério como o cortesão parisiense.

A saúde de *Adão*, por exemplo, retomando o personagem do poema de voltairiano, seria pouco contaminada por uma dieta turbulenta baseada em alimentos excessivamente temperados e licores fortes, de modo que não sofreria tanto com doenças e fraqueza corporal. Além disso, pessoas acumuladas de modo insalubre e em péssimas condições de trabalho causariam mais problemas de saúde do que remédios a medicina poderia fornecer.¹⁷⁷

Quanto ao seu aspecto moral o homem da natureza não seria tão complexo quanto o homem civilizado, até porque ele seria desprovido das mesmas paixões e não se valeria de preceitos racionais como nós o fazemos; na verdade, o homem natural se distinguiria dos outros animais por duas características anteriores à razão: a liberdade e a perfectibilidade.

A liberdade - no segundo *Discours* - é uma característica essencial que nos diferencia dos outros animais e diz respeito à nossa capacidade de negar os ditames da natureza. Nós podemos chamá-la de liberdade natural. Expliquemo-nos. Se os animais são guiados tão somente pelo instinto, o homem pode mesmo ultrapassá-lo, negando e alterando suas inclinações naturais. É isso o que nos torna agentes livres. Característica de grande importância, pois, é quando o homem tem consciência de sua liberdade que pode assumir toda a espiritualidade de sua alma.¹⁷⁸

O luxo pode ser visto como uma maneira possível de nos valermos da liberdade natural, ou seja, ao negarmos nossas inclinações naturais de modo ultrapassá-las – é justamente aí que – entramos no território do luxo. Temos

romperia galhos tão fortes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão uma pedra com tanto vigor? Se tivesse uma escada, subiria tão ligeiramente a árvore?” (1964, p. 135).

¹⁷⁷ *Idem*, p. 138.

¹⁷⁸ *Idem*. “A natureza comanda todo animal, e a besta obedece. O homem experimenta a mesma impressão, mas ele se reconhece livre para aquiescer ou resistir; e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra toda a espiritualidade de sua alma” p. 141-142.

que notar o fato de que Jean-Jacques faz referência à questão da liberdade em vários outros momentos de suas obras, usando diferentes acepções para o conceito.¹⁷⁹

Perfectibilidade: diz respeito à faculdade de aperfeiçoar-se e muito se vincula ao luxo. O termo deve ser tomado em sentido objetivo, aperfeiçoar-se nem sempre pode ser tomado em acepção positiva, visto que significa – no limite - afastamento da natureza.¹⁸⁰ A perfectibilidade é uma faculdade em latência nos homens e que se manifesta circunstancialmente, ora, sem uma linguagem convencional que possibilite uma comunicação complexa entre indivíduos dificilmente ela será desenvolvida.¹⁸¹ Essa faculdade é a responsável tanto por melhorias na espécie e indivíduo quanto por depravações no sentido de afastamento das condições naturais. O luxo,

¹⁷⁹ No **Contrat social** outra forma de liberdade é enfatizada, aquela dita política ou civil. Podemos defender que a liberdade natural é como que substituída em sociedade pela liberdade civil. Esta já não diz respeito ao impulso físico, mas, se relaciona com os deveres legais. As leis em sociedade, portanto, tomam o lugar do apetite. O homem em sociedade já não possui uma liberdade tão abrangente como a natural, pois ela é restringida pelo dever e regrada pelas leis. Podemos então dividir de um lado a liberdade natural, anterior mesmo à razão - e uma convencional -, fruto do contrato social, propriamente política. A liberdade natural - que tudo podia - cede à liberdade política, pautada pela razão e circunscrita pelo contrato. A liberdade política é, portanto, fruto da alienação da liberdade natural em nome do bem comum ou vontade geral. É assim que devemos entender a passagem do **Contrat social** que diz: “Cada um dando-se a todos, não se dá a ninguém; e como não há associado sobre o qual se adquire o mesmo direito que foi cedido sobre si, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e mais força para conservar aquilo que se tem.” (1964, Livre I, cap. VI, p. 361). O Estado rousseauiano, tal qual defendido no **Contrat social** não intervém no cotidiano pessoal da comunidade (Livre II, cap. IV), de modo que temos ainda a *liberdade de religião* e *liberdade intelectual* asseguradas. Com o objetivo de se fazer um inventário do conceito em Rousseau, temos material textual que nos possibilitaria ampliar o quadro até aqui delineado. Em um fragmento curto, mas interessante, chamado **Essai sur la liberté** (1964, Tome III, p. 1894), o autor nos mostra qual será sua abordagem quando de sua incursão no tema, ou seja, ele não vai tratar da liberdade em termos metafísicos, ao falar da liberdade ele está tratando da possibilidade de se fazer algo sem aparente constrangimento. Não é a preocupação de Rousseau nesse texto se existe ou não um destino previamente traçado para os homens, por mais que ele veja uma ligação ou um encadeamento entre os acontecimentos (ver **Carta de J.-J. Rousseau ao senhor de Voltaire**, 1756). A tese é do fragmento é: sentindo-se livre para ir e vir toda pessoa é, de fato, livre. Tese que encontraremos também na *Profissão de fé do Vigário de Sabóia*, (2004. Livro IV, p. 395/6) e na *Nouvelle Héloïse*, carta VII da Sexta Parte do romance.

¹⁸⁰ A perfectibilidade, faculdade bipolarizada, é responsável tanto por benefícios quanto por mazelas: “por que somente o homem é capaz de se tornar imbecil?” - pergunta Rousseau -, é por causa da perfectibilidade ele mesmo responde: “fazendo germinar pelo passar dos séculos suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna tirano de si mesmo, e da natureza.” (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 142).

¹⁸¹ Ver sobre esse ponto o final do Primeiro capítulo do **Essai sur les origines des langues**.

podemos dizer, é uma clara manifestação da perfectibilidade. Isso porque ela é exercida justamente quando obstáculos ou dificuldades levam os homens a criarem artifícios, muitas vezes de ordem material, com o objetivo de superá-los.

O aparato cognitivo do homem natural consistiria, então, em percepções simples como querer e não querer, medo e desejo.¹⁸² Do ponto de vista material, claro, não se encontraria com ele nada de luxuoso, contudo, isso não é sintoma de miséria como quer Voltaire porque o homem natural não desejaria aquilo que não possuía: “(...) *seus desejos não vão além de suas necessidades físicas.*” (*Idem*, p. 143). Longe de ser algo negativo como Voltaire poderia facilmente constatar, o fato de pouco desejar significa, para Rousseau, que o homem natural seria menos dependente: “*quem deseja pouca coisa depende de pouca gente*” (ROUSSEAU, 2004, Livro IV, p. 325). E como Rousseau diz no fragmento *Du bonheur public*, “*o que faz a miséria humana é a contradição que se encontra entre nosso estado e nossos desejos, entre nossos deveres nossas inclinações*” (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 510). Já no homem moderno, muitas vezes dissoluto, “*a vontade continua a falar quando a natureza silencia-se.*” (*Idem*, p. 141). Essa contradição faz com que a verdadeira miséria esteja ao lado do homem moderno:

Em meio a tanta indústria, artes, luxo e magnificência, nós deploramos a cada dia as misérias humanas e consideramos o fardo de nossa existência muito difícil de suportar (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 509).

Ademais, como Rousseau não cansa de alertar, as comodidades que criamos acabam se transformando – com o hábito – em novas necessidades e, para o cidadão de Genebra, necessidade se vincula a grilhões e constrangimento da liberdade. No primeiro *Discours* - talvez tendo *O Príncipe*, de Maquiavel, em mente – ele escreve que os príncipes saberiam se valer das artes e também do luxo como ferramentas para domesticar as pessoas, pois, “*eles sabem muito bem que todas as necessidades que o povo se dá, são tantas outras cadeias com as quais ele se prende.*” (*Idem*, p. 7. Nota). No *Émile*, Livro IV, Rousseau chega a afirmar que “(...) *o que torna o homem*

¹⁸² *Idem*. “O homem tinha unicamente no instinto tudo o que ele precisava para viver no estado de natureza.” p. 152.

essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros” (ROUSSEAU, 2004, p. 289).

Desprovido de ideias como a de virtude e vício, sendo autossuficiente porque não se associa formalmente a outras pessoas, podemos dizer que o homem natural é independente, pacífico e amoral. Tese que afasta Rousseau do estado de natureza hobbesiano e também daquele elaborado por Voltaire que pinta o homem natural miserável porque estaria à mercê da natureza e sem luxo. No texto *Lettre à Beaumont*, em que Rousseau retoma o fio condutor de suas obras, ele diz sobre o homem natural:

Nesse estágio, ele conhece apenas a si mesmo; não vê seu bem-estar em oposição ou em conformidade ao de mais ninguém. Não odeia nem ama nada; limitado unicamente ao instinto físico, ele é nulo, estúpido – foi isso o que mostrei em meu Discurso sobre a desigualdade. (ROUSSEAU, 2005, p. 49).

E o que dizer sobre as paixões? Quais seriam as paixões do homem natural?

O tema das paixões é dos mais importantes para Rousseau. Podemos mesmo dizer que foi o choque entre elas que nos desfigurou, ou seja, nos deslocaram de uma constituição natural (instintiva) para uma constituição social (artificial); no *Émile*, quando - aos dezesseis anos - as paixões do jovem Emílio começam a emergir, momento paradigmático, Rousseau chega a dizer que este é o segundo nascimento do jovem.¹⁸³ Logo adiante ele diz: “Nossas paixões são o principal instrumento de nossa conservação.”

Em acordo com o segundo *Discours* a causa da criação das leis e formação da sociedade pode mesmo ser explicada em termos psicológicos. Não foi chamado de *impostor* aquele que primeiro cercou um terreno para si na segunda Parte do livro? Foram mesmo acusados de *ambiciosos* os que usurparam a terra para si e disso fizeram um direito irrevogável.¹⁸⁴ Se as paixões não perfazem a causa direta do surgimento das leis, seria preciso ao menos convir que “quanto mais as paixões são violentas, mais as leis são necessárias para lhes conter.” (ROUSSEAU, Tome III, 1964, p. 157).

¹⁸³ *Idem. Emílio ou Da Educação*, 2004, Livro IV, p. 287.

¹⁸⁴ *Idem. Discours sur l'inégalité*, Tome III, 1964, p. 178.

E o que engatilha o surgimento de uma paixão? São as mudanças bruscas e contínuas em nosso modo de viver como a criação da propriedade e a convivência prolongada em comunidade que podem fazer as paixões surgirem: “*As paixões (...) tiram sua origem de nossas necessidades, e seu progresso de nossos conhecimentos.*” (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 143). Uma vez que a razão - de um em estado de latência - é despertada no homem natural, ela passa a alimentar as paixões; e a imaginação, por seu turno, as colore de modo atraente. Um exemplo é o luxo e as comodidades calculadamente criadas para acalantar nossos desejos. De outro modo, como nós vimos, nossas paixões desenvolvem os conhecimentos científicos: “*A astronomia é nascida da superstição; a eloquência, da ambição; a geometria, da avareza (...)*” (ROUSSEAU, Tome III, p. 17). Há, portanto, um quiasma entre paixões e entendimento.

Segundo a teoria das paixões de Rousseau, o amor também ele, tão privilegiado pelos romances, é um sentimento relativo e nascido dos costumes da sociedade ¹⁸⁵ - mais do que isso - muitas vezes se torna extremamente perigoso aos homens, motivo de assassinatos e vingança:

É, portanto, incontestável que o amor, assim como todas as outras paixões, só adquiriu com a sociedade esse ardor impetuoso que o torna frequentemente funesto aos homens. (ROUSSEAU, Tome III, 1964, p. 158).

Rousseau divide o amor em físico e moral. No primeiro caso diz respeito à inclinação que leva os animais a efetuarem a procriação. Já o amor moral determina o desejo do amor físico em um único objeto, de maneira exclusiva. O homem natural de Rousseau não poderia em termos cognitivos ter tal sentimento, pois, o amor moral envolve noções de mérito e beleza, além de comparações que lhe seriam estranhas. ¹⁸⁶ O amor moral, tão aclamado por poetas e romancistas, excita a inveja e sentimentos nocivos: “*o ciúme dos amantes e a vingança dos esposos causam todos os dias duelos, mortes, e coisas piores (...)* o dever de uma fidelidade eterna serve unicamente para *financiar adultérios.*” (Idem, p. 159).

¹⁸⁵ ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. 1964, Tome III, p. 158.

¹⁸⁶ Lemos no *Émile*: “*É preciso tempo e conhecimentos para nos tornarmos capazes de amor; só amamos após ter julgado, só preferimos após ter comparado.*” (2004, p. 290).

No segundo *Discours*, Rousseau mostra como seriam somente duas as paixões naturais, a saber, piedade,¹⁸⁷ sentimento de compaixão natural que seria comum a todos os animais sensíveis (vale notar que quando discorre sobre o tema da piedade, Rousseau se refere a Mandeville dizendo que mesmo um autor tão frio quanto o médico holandês teve que reconhecer a força da piedade);¹⁸⁸ e o amor-de-si, paixão que nos interessa mais particularmente em sua relação com o luxo.

No *Émile*, texto em que a piedade passa a ser abordada como uma paixão relativa, o amor de si é defendido como sendo a única paixão natural, mas o que é o amor de si? Trata-se de uma espécie de zelo por tudo o que concorre para a autoconservação do indivíduo. Não estamos falando do amor-próprio exposto por Voltaire e Mandeville. O amor de si, para Rousseau, é sempre bom, ele é “*a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive.*” (2004, Livro IV, p. 288).

Na letra de Rousseau o conceito de amor-de-si é amplamente abordado e, ainda que seja uma paixão simples porque natural, ela se torna

¹⁸⁷ A piedade na letra de Rousseau passou por uma oscilação de significado. Hesitante, Jean-Jacques foi e voltou no que concerne à complexidade desse sentimento. Pensemos no *Essai sur l'origine des langues*, de difícil datação, mas que parece ser anterior ao segundo *Discours*, escrito em 1754. Naquele texto vemos que a piedade não é um sentimento inato, posto que seja relativo e exige o uso da imaginação abstrata pressupondo, portanto, a capacidade de reconhecer o outro como um ser sensível, detectar que ele, por exemplo, está em dor e se transportar para o seu lugar sentindo o que lhe aflige. (*Essai sur les origines des langues*, cap. IX, segundo parágrafo). Já no segundo *Discours* a piedade assume outra roupagem. É um sentimento mais simples e natural do que no *Essai*, sentimento que dividiríamos com os outros animais. A piedade não pressuporia o ato de comparação e o uso da imaginação abstrata porque, como diz Rousseau a imaginação do homem natural nada lhe prescreve. Assim como em Voltaire, estaríamos falando de uma disposição natural de compaixão para com seu semelhante: “*Não creio ter contradições a temer, conferindo ao homem a única virtude natural que até mesmo o mais contundente detrator das virtudes humanas teria que reconhecer. Falo da piedade (...) tanto mais universal e tanto mais útil ao homem que ela precede nele o uso de toda reflexão. Tão natural que mesmo as bestas sinalizam sensivelmente esse sentimento.*” (1964, tome III, 154) Já no *Emile* a piedade volta a ser retratada como um sentimento complexo. Ela exigiria o processo reflexivo-comparativo oferecido pela imaginação e pelo qual poderíamos nos colocar no lugar do outro para assim termos compaixão por ele: “*De fato, como nos deixaremos comover pela piedade, a não ser saindo de nós mesmo e identificando-nos com o animal que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser assumir o seu? Só sofremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofremos*” (2004, Livro IV, p. 304). Na *Carta a Beaumont*, Rousseau reforça a nossa suspeita de uma mudança de postura: “*Fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal (...)*” (2005, p. 48). Em acordo com o trecho a piedade não seria inata ao homem, pois exigiria certo desenvolvimento cognitivo. Não buscamos dar uma resposta final sobre esse ponto, mas simplesmente apontar as complexidades do conceito.

¹⁸⁸ ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. 1964, Tome III, p. 154.

complexa quanto às suas possíveis manifestações. Podemos mesmo estipular três níveis de análise para essa paixão: metafísico, antropológico e político.¹⁸⁹

1- Metafísico: tal qual tomado no segundo *Discours*, o sentido de metafísico é prioritariamente etimológico (pr'alm da física),¹⁹⁰ dizendo respeito a uma atmosfera investigativa que analisa o homem cognitivo-psicologicamente; desse modo, o amor de si quando cotejado com a perfectibilidade e liberdade compõe um quadro psicológico que nos separa dos outros animais e nos insere em um nível propriamente metafísico.

2 – Antropológico: com a interação entre os homens em sociedade o amor de si, nós veremos, acaba por dar ensejo à aparição de outra paixão, qual seja, o amor-próprio, sentimento relativo que nos faz dar preferência a nós mesmos em detrimento dos outros. Uma paixão é relativa porque nasce circunstancialmente da transmutação de outra paixão mais essencial. O amor-próprio, fruto do convívio social, aparece sendo a contraposição egoísta do amor de si e - aponta Starobinski (2001, p. 44) -, é causa/efeito de mudanças econômicas. Voltaremos a esse ponto.

3 – Política: vemos no *Contrat social* que é justamente para dar vazão ao amor de si que nos reunimos em sociedade: “o tratado social tem por fim a conservação dos contratantes.” (ROUSSEAU, 1964, Livre II, cap. V, p. 376). Ademais, sem nos atentarmos aos ditames – por assim dizer – do amor de si não poderíamos apreender a vontade geral. Como assim? Ao que parece, a vontade geral ou que nos leva ao bem comum é justamente a radicalização do amor de si ou sua versão genérico-estatal. Sendo o Estado uma pessoa moral,¹⁹¹ como diz Rousseau, podemos concluir que se no indivíduo o zelo pela conservação da vida tem sua fonte principal no amor de si, em âmbito estatal é a vontade geral faz as vezes dessa paixão.

¹⁸⁹ Acompanhamos a análise de Luc Vincenti, no artigo **Rousseau et l'amour de soi**. 2004.

¹⁹⁰ Ver, por exemplo, no segundo **Discours** a passagem em que Rousseau estipula a atmosfera de investigação em relação ao homem natural: “*Considere até aqui somente o Homem físico; tratemos de considerá-lo agora por um viés metafísico e moral.*” (1964, Tome III, p. 141)

¹⁹¹ ROUSSEAU. **Contrat social**, Livre II Cap. IV, In: OC, tome III, 1964, p. 372. Ver também o verbete **Economia (moral e política)**: “*O corpo político é, pois, também, um ser moral que possui uma vontade. Essa vontade geral, que sempre tende para a conservação e o bem-estar do todo e de cada parte (...)*”. (2006, p. 88).

O amor de si e piedade, vale lembrar, não são qualidades morais: são instintivas. Moralidade para Rousseau existe somente em sociedade. Na quinta das *Lettres Morales* ¹⁹² e também no *Contrat social* lemos que toda a moralidade do homem está na sua intenção. Tal afirmação pressupõe a reflexão, o entendimento racional do bem ou da melhor conduta, enfim, aspectos que não encontramos no homem natural. ¹⁹³

Desconhecendo a inveja, o orgulho e avareza o homem natural passava uma existência simples e sem preocupações. Como vimos, ele não era miserável por não ter a seu acesso o luxo, no entanto, os homens não permaneceram no estado de natureza para sempre (talvez nunca tenham vivido esse estado), de qualquer modo somos obrigados a convir que eles formaram - em algum momento - sociedades políticas. Inserido em uma atmosfera social as pessoas se mostram vaidosas, ciumentas, egoístas e enamoradas umas das outras. O que aconteceu?

6.9 Associação, luxo e jogo de espelhos.

O amor de si, uma vez que as relações sociais se intensificaram e isso dando engatilhou o surgimento do amor-próprio. Esta última paixão, fonte imediata do luxo de ostentação, é responsável por fazer com apareçam ainda outras paixões eminentemente sociais:

O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento preferindo-nos aos outros também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio. (ROUSSEAU, 2004, p. 289).

Uma vez que o amor-de-si foi deturpado em amor-próprio ¹⁹⁴ a sanha de se distinguir cresce e o luxo de ostentação ganha espaço, pois o amor-próprio “*resulta de uma comparação com o outro e implica preferência por si mesmo.*” (FORTES, 1997, p. 65); e como diz Rousseau em um dos fragmentos

¹⁹² ROUSSEAU. **Cartas morais**. “Toda moralidade do homem está na sua intenção.” (2005, p. 163).

¹⁹³ ROUSSEAU. **Contrat social**, livre I, cap. VIII: “A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança muito marcante ao substituir em sua conduta a justiça em lugar do instinto, dando às suas ações uma moralidade que lhe faltava.” (1964, p. 364).

¹⁹⁴ Para uma análise detalhada do conceito amor-próprio, ver: **O Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau** (1997), de Luiz Roberto Salinas Fortes, Cap. I *Representação*.

políticos, a saber, *De l'honneur e de la vertu*: “É evidente que o desejo de se distinguir é a única fonte do luxo de ostentação.” (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 502).

As relações sociais entrincheiraram os homens perto uns dos outros, por exemplo, pela divisão do trabalho (uma vez que foram desenvolvidas a agricultura e metalurgia, uma vez que apareceram o exército e o clero). De sozinhos e independentes os homens passaram a dependerem uns dos outros, afeitos somente ao necessário, os homens passaram a cultivar o supérfluo, o que trouxe como consequência o germe da desigualdade e do luxo:

Enquanto os homens se dedicaram a obras que uma única pessoa poderia fazer e que as artes não exigiam o concurso de muitas mãos, viveram livres, sãos, bons e felizes (...) mas, desde o instante em que um homem teve necessidade do socorro de outro; desde que perceberam que era útil a um único homem ter provisões para dois, a igualdade desapareceu, a propriedade se introduziu, o trabalho se tornou necessário (...) (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 171)

Com novas ferramentas (pá e animais domesticados para ajudar a arar a terra) o corpo foi tornando-se fraco e foram surgindo novas necessidades. Isso se dá porque a criação de comodidades facilita a vida das pessoas - mas na mesma medida - gera também necessidades até então inexistentes. Os homens foram irremediavelmente deixando de serem independentes. Sobre as primeiras comodidades criadas pelos homens, Rousseau diz em seu diagnóstico:

(...) esse foi o primeiro jugo que eles se impuseram inadvertidamente, e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes (...) essas comodidades tendo pelo hábito perdido quase todo o seu deleite, e ao mesmo tempo degenerando em verdadeiras necessidades, a privação se tornou muito mais cruel do a posse não fora doce(...) (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 168).

Tudo começa a mudar de aspecto. O homem já não possui em seu próprio corpo todas as ferramentas das quais precisa e vai se tornando intimamente dependente das outras pessoas para conseguir seu sustento. O amor de si, que era uma inclinação para a autoconservação, com a convivência social e o desejo de ser bem quisto possibilitou a aparição do amor-próprio, sentimento relativo e egoísta que torna o homem excessivamente desejoso de ser valorizado pelos seus semelhantes. Vejamos no caso do jovem Emílio como se dá a gênese do amor-próprio:

Tendo Emílio até o presente olhado apenas para si mesmo, o primeiro olhar que lança a seus semelhantes leva-o a comparar-se a eles, e o primeiro sentimento que excita nele esta comparação é desejar o primeiro lugar. Eis o ponto em que o amor de si transforma-se em amor-próprio (2004, Livro IV, p. 324)

Caso não seja controlada, essa paixão pode acabar criando uma situação de conflito entre os homens,

Quando todos os agitados interesses, particulares finalmente se chocam, quando o amor de si posto em fermentação se transforma em amor-próprio, quando a opinião, tornando o universo inteiro necessário para cada homem, torna-os todos inimigos natos uns dos outros e faz com que nenhum consiga encontrar seu bem a não ser no mal de outrem. (ROUSSEAU, 2005, p. 49).

Com o amor-próprio não tardou a aparição de outras paixões eminentemente sociais como a inveja, avareza, vaidade e vergonha que pressupõem o uso da razão em um processo de comparação com o outro e preferência por si mesmo. Rousseau descreve hipoteticamente os primeiros homens iniciando as formações sociais. Agrupados ao redor de árvores ou de uma fogueira, frequentando-se estavelmente, eles começaram a se admirar e a se comparar entre si. Desse modo, insensivelmente se tornaram ainda mais desiguais perante os olhos uns dos outros:

Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais habilidoso ou o mais eloquente se tornou o mais considerado (...) dessas primeiras preferências nasceram de um lado a vaidade e o desprezo, e de outro a vergonha e a inveja. (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 169/70)

Os sinais distintivos de riqueza que inicialmente eram bens reais como propriedades e animais ¹⁹⁵ se transmutaram em sinais representativos ou fantasiosos, isto é, dinheiro e o luxo de ostentação. É a partir dessas relações humanas em processo de transformação pela divisão de trabalho e consequente interdependência entre as pessoas, do desejo de se distinguir e de obter novas comodidades que o luxo ganha força e a desigualdade se espalha definitivamente.

Neste contexto os homens entram uma situação conflituosa, pois, para serem reconhecidos muitos não hesitam em prejudicar seus semelhantes. Eis o fardo político do amor-próprio, pois, se desenvolveram com ele características

¹⁹⁵ ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. 1964, Tome III, p. 175.

violentas e opressoras que acabam por desestabilizar a vida social, eis o alerta de Rousseau:

Assim que os homens começaram a se apreciarem mutuamente a ideia de consideração se formou em seu espírito, cada um pretendeu a ela ter direito; e a mais ninguém foi possível carecer dela impunemente (...) é assim que cada um punindo o desprezo que lhe testemunhavam de maneira proporcional ao caso que se fazia de si mesmo, a vinganças tornaram-se terríveis, e os homens sanguinários e cruéis. (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 170).¹⁹⁶

Devido à ociosidade - agora acessível pelos mais ricos - as artes começaram a se desenvolver entre os homens como forma de destaque e diferenciação. O refinamento começou a se imiscuir na rotina das pessoas tornando os homens mais delicados; enfim, inteligência, habilidade, beleza e riqueza começaram a ser determinantes para granjear apreciação dos outros: *“Era necessário então tê-las ou fingir sua posse; era preciso para sua própria vantagem mostrar-se outro que não aquele que se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas completamente diferentes.”* (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 174).

6.9.1 Luxo e felicidade

Rousseau é resistente em relação ao luxo, comércio e à grande disseminação de dinheiro também porque ele os enxerga como entraves para a aquisição da felicidade. No fragmento político *Le luxe, le commerce et les arts*,¹⁹⁷ ele faz a crítica ao luxo em nome da prosperidade da nação. Interessa notar que nesse vemos claramente que termos como abundância, força, florescência e miséria são tomados em uma acepção diferente daquela de Mandeville e Voltaire. Vejamos o ponto.

Antes de comentar os meios de tornar um povo próspero, nosso autor procura saber quais sinais e marcas demonstram sua felicidade. Quanto ao comércio e as artes, Rousseau defende que eles são simplesmente meios empregados para fazer prosperar um Estado, mas não perfazem a essência

¹⁹⁶ *“A ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para se colocar acima dos outros, inspira em todos os homens uma negra inclinação a se prejudicarem mutuamente (...)”* (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 175).

¹⁹⁷ Sobre aspectos cronológicos da redação deste fragmento ver: LAUNAY, MICHEL. **Jean-Jaques Rousseau écrivain politique**. 1971, p.191/196.

dessa prosperidade.¹⁹⁸ O dinheiro também não torna um povo forte ou feliz. O problema é que o luxo e a riqueza financeira não podem ser universalizáveis, sempre existirá o contraposto pobre onde quer que se dissemine o luxo: *“não somente o dinheiro é um signo mas é um signo relativo que tem como efeito verdadeiro unicamente a desigualdade de condições.”* (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 921).

Em termos de valor da moeda, ademais, Rousseau mostra o quão oscilante ele pode ser, argumentando que nem mesmo o soberano poderia estabelecer um valor fixo para a moeda, pois, por mais que seja definido valor ‘x’ para o peso de ouro, uma vez submetido às leis do comércio este valor pode ser alterado por muitas variáveis; ¹⁹⁹ pode acontecer, então, de um homem dormir rico e acordar pobre sem ter perdido nada de sua riqueza relativa.²⁰⁰

O fato de o luxo estar mais acessível no século XVIII, como Voltaire se alegrava em dizer, não o torna mais aceitável em âmbito de diagnóstico. O dinheiro não se confunde com a riqueza, não fornece força ou liberdade para uma cidade: *“No fundo o dinheiro não é riqueza, ele não passa mais do que signo; não é o signo que deve-se multiplicar, mas a coisa representada.”* (Idem, p. 1008). O significante ou coisa representada a que Rousseau alude é a prosperidade. Como se pode obtê-la então? *“Para manter um povo feliz e livre, é preciso cabeças, corações e braços: é isso o que faz a força de um Estado e a prosperidade de um povo.”* (1964, tome III, p. 1005). Rousseau ainda levanta outro argumento endereçado aos defensores (como Voltaire) de que a prosperidade e florescência se encontram somente em países ricos e luxuosos, o pensador genebrino - grande crítico da desigualdade – subverte esses termos e diz que:

¹⁹⁸ ROUSSEAU. *Fragments politiques* - VII, In: op. cit. Tome III. 1964. *“Pois eu não acredito que para provar a felicidade de uma nação algum homem se preocupe em avançar como demonstração que ela é composta por ourives e mercadores”* p. 519.

¹⁹⁹ Idem. *“Embora o dinheiro não tenha valor real por ele mesmo, pode tomar um por convenção tácita (...) este valor varia de acordo com o concurso de causas que servem para determiná-lo (...) abundância ou raridade da espécie (...) o grau de circulação que depende da quantidade de trocas realizadas, dir-se-ia o vigor do comércio”* (1964, p. 520). Sobre as finanças de um Estado, ver **Considerations sur Le Gouvernement de Pologne**. In: op. cit. Tome III. 1964. Capítulo XI *Système Économique* (p. 1000 a 1003).

²⁰⁰ Idem, fragmento VII, **Le Luxe Le Commerce et les Arts**, (1964, tome III, p. 521).

Em relação à abundância, não compreendo tal palavra como uma situação em que alguns particulares gozam de todas as coisas, enquanto que o resto do povo fica constrangido a recorrer àqueles poucos para receber sua subsistência (...) (Idem, p. 523/24).

É do interior do jargão de seus adversários que Rousseau faz efetua a crítica, subvertendo termos usados pelos apologistas, Jean-Jacques mostra, por exemplo, que riqueza econômica não significa força - pelo contrário - *“geralmente em toda nação rica o governo é fraco.”* (ROUSSEAU, Tome III, 1964, p. 940). A riqueza seria buscada como uma forma de distinção menos do que como ferramenta para se adquirir bens materiais: *“Fazem tudo para enriquecerem-se, mas é para serem considerados que se tornam ricos”* (Idem, p. 502). Nas sociedades igualitárias, por sua vez, seriam pobres em luxo na mesma medida em que teriam garantidas a liberdade e independência. Em relação à potência, aquela *“que vem da população é mais real do que aquela que vem das finanças e produz um efeito mais seguro.”* (Idem, p. 904).

A abundância real se manifestaria – não pelo luxo – mas em um país cuja força vem de seus habitantes e em que as terras sejam bem cultivadas. Importa notar que esse é único objeto de luxo pelo qual cada indivíduo deverá se distinguir.²⁰¹ A magnificência, outro termo usado pelos apologistas, deve provir dos homens e não das coisas, como eles pretendiam.²⁰² Rousseau acrescenta para o povo da ilha de Córsega que o dinheiro *“só é útil como signo da desigualdade, quanto menos ele circular na ilha, tanto mais abundância real nela reinará”* (Idem, p. 921).

Podemos perceber que ao falar de riquezas e dinheiro Rousseau não se detém em investigações propriamente econômicas. O ponto que lhe interessa é seu valor enquanto signo político. Fundamentar a felicidade dos homens em valores como os de riqueza financeira seria um erro.

Descartados dinheiro e comodidades, de que forma a felicidade é alcançada, então? Podemos recorrer ao *Emile, Projet de Constitution pour la Corse* e a um fragmento em especial para responder esta questão. Para ser feliz, de acordo com Rousseau, é preciso independência. Tal máxima serve

²⁰¹ Idem. (...) et l'abondance réelle étant l'unique objet de luxe chacun voudra se distinguer par ce luxe-là." p. 925.

²⁰² Idem. *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, 1964, Tome III, p. 964.

tanto para os particulares quanto para a nação. Em relação ao primeiro caso, por exemplo, lemos no Livro II, do *Émile*, que um indivíduo é feliz quando ele pode bastar a si mesmo.

No fragmento *Du bonheur public*, pode-se ver algo parecido em relação à nação.²⁰³ Para manter a independência de um Estado não devemos recorrer ao comércio internacional ou bens luxuosos, é para a agricultura que deveríamos nos voltar: “o único meio de manter um Estado independente dos outros é a agricultura. Que você tenha todas as riquezas do mundo se você não tiver com o que se nutrir dependerá de outrem.” (*Idem*, p. 905). A criação de novas necessidades se apresenta como um obstáculo para a independência.

6.9.2 O progresso e a moral

Podemos perceber uma grande diferença teleológica com relação a Voltaire. São duas posturas distintas em relação ao progresso dos homens em termos de artes e ciência. Ainda que Rousseau não tenha elaborado formalmente uma filosofia da história os seus textos parecem pressupor tal concepção. O fio condutor dos acontecimentos humanos, podemos dizer, equivaleria a uma trajetória linear que segue uma direção específica - dependendo da sociedade em questão -, partindo do estado de natureza (instintivo) indo para o estado civilizado (vida permeada pela reflexão e paixões relativas). Dizendo de outro modo, e usando o título de um livro do Starobinski, a história dos homens vai da transparência ao obstáculo. Já em acordo com Maria das Graças: “o curso da história é de declínio ou degeneração progressiva da perfeição natural.” (SOUZA, 2006, p. 250).²⁰⁴

A saída do estado de natureza marca o início incontornável de uma trajetória depravadora no sentido em que os homens se afastam de sua condição natural. A história humana adquire, portanto, o andamento de uma

²⁰³ *Idem*, fragmento VI, **Le Bonheur Public**, In: op. cit. Tome III. seção 8: “Eu digo, portanto, que a nação mais feliz é aquela que pode mais facilmente prescindir das outras, e a mais florescente é aquela que todas as outras não possam prescindir.”

²⁰⁴ Poderíamos ainda citar outro livro da Professora Maria das Graças, **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo Francês**: “A história dos homens é a história da queda. Esta transformação das instituições, cuja trajetória também se dá no sentido que vai da pureza antiga à depravação atual.” (2001, p. 71).

queda.²⁰⁵ Aos homens cabe apenas desacelerar tal processo de corrupção, pois, não há possibilidade de volta. Eis a significação do tom negativo do músico genebrino quando do Prefácio do segundo *Discours*:

Descontente com seu estado atual, por razões que prenunciam à tua infeliz posteridade ainda maiores desditas, talvez gostarias de voltar no tempo. Tal desejo deve constituir o elogio dos teus primeiros pais, a crítica dos seus contemporâneos e o receio daqueles que terão a oportunidade de viver depois de ti. (ROUSSEAU, Préface, 1964, p. 125).

Se o diagnóstico é contundente, estamos longe da defesa angustiada de um retorno a tempos passados. O “*talvez gostarias*” se refere ao leitor e não representa o sentimento de quem escreve. Podemos mesmo dizer que chega o momento, já em âmbito programático, em que mesmo o amor-próprio pode se aliar à virtude e que o luxo pode ser utilizado de maneira positiva.

²⁰⁵ STAROBINSKI, JEAN. *A transparência e o obstáculo*. (2011, p. 23/24).

7 CONCLUSÃO

7.1 Rousseau e Mandeville

Parece não haver contraposição mais radical do que aquela entre Rousseau e Mandeville, no entanto, analisando as coisas mais proximamente veremos que seus respectivos diagnósticos são semelhantes. Lembremos da oposição central em torno da qual gravita o poema *The Grumbling Hive*, por um momento; pois bem, para Rousseau também é um projeto fracassado tentar conciliar em uma sociedade tanto virtude quanto magnificência luxuosa: “o gosto pelo fausto em absoluto não se associa nas mesmas almas com aquele da honestidade.” (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 20). Tudo se passa como se a virtude e o luxo fossem os dois pesos da balança: quando um se eleva, o outro necessariamente se abaixa. A mesma perspectiva é a de Mandeville.

Com o objetivo de fazer com que a virtude e a igualdade reinem em uma sociedade seria preciso – nisso os dois autores também concordam -, que o comércio seja menos incentivado e que a autossuficiência marque a rotina das pessoas (ou abelhas); tudo isso em detrimento de diferenciações de status, aquelas baseadas em dinheiro. Vale a pena repetir o que Mandeville diz ao fim do poema *The Grumbling Hive*, a título de *Moral* da história:

Então deixem de reclamações: tolos são os que se esforçam
em fazer Grande uma Colmeia Honesta
Gozar as Conveniências do Mundo,
Ser famoso na Guerra, e também vivem com comodidades,
Sem grandes Vícios é uma vã
Utopia assentada no cérebro.
Fraude, luxo e orgulho precisam viver
Enquanto deles recebemos o Benefício (MANDEVILLE, 2005, Versos
1-8)

No primeiro *Discours* a mesma oposição entre virtude e riqueza é encontrada. Existiria uma disjunção político-moral fundamental: “A questão do luxo trata precisamente de quê? De saber o que importa mais aos Impérios:

serem brilhantes e momentâneos ou virtuosos e duráveis.” (*Idem*, sublinhado por nós).

Quando Rousseau escreve as *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*,²⁰⁶ ele aponta a mesma disjunção fundamental que – como estamos vendo – já havia sido explicitada por Mandeville. No limite, em termos mandevilianos, os poloneses teriam duas opções, a florescência de uma colmeia populosa, mas cheia de vício ou a sobriedade de uma comunidade pobre e pequena, porém, igualitária e feliz. Vejamos a primeira opção:

Se vocês não quiserem outra coisa a não ser se tornarem barulhentos, brilhantes, formidáveis, e influenciar os outros povos da Europa (...) cultivem as ciências, as artes, o comércio, a indústria, tenham tropas regulares, lugares fortificados, Academias, sobretudo um bom sistema de finanças que faça bem circular o dinheiro (...) trabalhem para torná-lo muito necessário a fim de ter o povo em dependência, e para fomentar o luxo material (ostentação) e o de espírito (indolente) (...) (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 1003-1004)

Mandeville, no poema *The Grumbling Hive* nos fala de uma colmeia populosa que vivia no luxo e na indolência, respeitada por seu exército e por suas leis, ademais, era o berço das ciências e da indústria. Colmeia que, nos termos de Rousseau, poderia ser chamada de formidável, barulhenta e brilhante. Rousseau continua a descrição aumentando ainda mais a semelhança com a colmeia de Mandeville:

(...) dessa maneira vocês formarão um povo intrigante, ardente, ávido, ambicioso (...) mas vocês estarão entre as grandes potências da Europa, farão parte de todos os sistemas políticos, em todas as negociações procurarão sua aliança (...) (Idem)

No texto *Projet de constitution pour la Corse*, também podemos perceber de que lado Rousseau fica diante do que chamamos de disjunção político-moral fundamental: “*Abstenham-nos de aumentar o tesouro pecuniário às custas do tesouro moral.*” (*Idem*, p. 933). Não haverá na colmeia - poderia dizer Rousseau -, tanto brilho, no entanto, em troca a verdadeira força e potência estarão presentes. Já não estamos falando de uma grande colmeia, na verdade, talvez seja uma comunidade semelhante a das abelhas remanescentes do poema mandeviliano, aquelas virtuosas que se mudaram

²⁰⁶ Os poloneses se uniram em uma convenção organizada em 1769 e teriam decidido fazer um apelo a alguns escritores políticos para dirigir a elaboração de uma constituição. Rousseau foi chamado. Escreveu o texto em junho de 1771.

para uma árvore oca: “abençoadas com satisfação e honestidade.” (MANDEVILLE, 2005, último verso). Vejamos o que diz o próprio Rousseau aos poloneses:

(...) mas se por acaso vocês preferirem formar uma nação livre, pacífica e sábia que não tem medo e nem necessidade de ninguém, que é autossuficiente e feliz; então é preciso tomar um método todo diferente, manter, restaurar entre vocês costumes simples, gostos são, um espírito marcial sem ambição, formar almas corajosas e desinteressadas. (Idem).

A alternativa ao luxo e florescência é a virtude e simplicidade. Esse é o ponto de divergência fundamental entre os dois autores. A diferença entre Rousseau e Mandeville é a de que o cidadão de Genebra fica indiscutivelmente ao lado da virtude. Viver uma vida simples e igualitária - sem grandes riquezas, é verdade -, mas também sem muitas necessidades seria melhor do que viver em uma cidade luxuosa e desigual? A resposta de Rousseau não surpreende: “em todo lugar em que o povo ama seu país, respeita as leis e vive com simplicidade, falta pouca coisa a fazer para torná-lo feliz (...)”. (ROUSSEAU, 2006, p. 108).

7.2 O luxo do ponto de vista programático

O âmbito programático é aquele em que surge a questão: o que se fazer uma vez que o amor-próprio germinou, a desigualdade está implantada e que o luxo, em alguma medida, já está disseminado? “*Podar completamente o luxo onde reina desigualdade me parece, eu o confesso, uma empresa bem difícil*” (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 965).

O estabelecimento da sociedade trouxe mazelas, como mostra Rousseau, mas em contrapartida nos deu de presente a maior das dádivas, a saber, a possibilidade de ser virtuoso e de levar uma vida moral: “*A virtude de um só homem de bem enobrece a raça humana mais do que todos os maus não a podem degradar.*” (Idem, p. 505).

Em âmbito programático, temos que conceder que algum grau de interdependência no convívio social seja necessário, Rousseau, de fato, não aconselha aos poloneses nas *Considérations sur le gouvernement de la*

Pologne, texto programático, para procurarem as montanhas e lá permanecerem sozinhos como legítimos bons selvagens.

O problema fundamental não é ser bem quisto pelos semelhantes, pois, o amor-próprio não pode mais ser extinto em sociedade, nem se pode conter o desejo de ser valorizado: *“Bem analisado, os grandes móveis pelos quais os homens agem se reduzem a dois, a volúpia e a vaidade”* (*Idem*, p. 937). Rousseau não abraçou a moral do interesse esposada por Mandeville, diferentemente, consente e reconhece que em sociedade o luxo de ostentação em alguma medida estará disseminado: *“Todos querem ser admirados. Eis o segredo e último fim das ações dos homens”*. (*Idem*, p. 503). O ponto é: de que modo e pelo que devemos valorizar as pessoas? Ou como diz Rousseau em relação à desigualdade baseada em dinheiro: *“mas não haveria meio de mudar os objetos desse luxo de modo a tornar seu exemplo menos pernicioso?”* (*Idem*, p. 965).

O interesse dos homens, eis nossa resposta, deve ser dirigido pela educação cívica para sentimentos conjugados ao bem comum. Contra Mandeville e Voltaire, lemos nas *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*: *“Não se pode fazer os homens agirem a não ser pelo seu interesse, eu o sei; mas o interesse pecuniário é o pior de todos, o mais vil, o mais próprio à corrupção.”* (*Idem*, p. 1005). O interesse cívico, ele sim, deve ser objeto de louvores e incentivo. Rousseau sugere aos poloneses que o Estado deve reconhecer como dignos de mérito aqueles que se destacarem pela virtude e serviços prestados à pátria.²⁰⁷

Quando elabora para o povo da Córsega um projeto de constituição – outro texto programático - o posicionamento em relação ao luxo é menos contundente do que em obras de diagnóstico. Rousseau preenche o texto com advertências para que se não deixe com que os homens se diferenciem por signos outros que não o amor pela pátria e expansões virtuosas de comportamento: objetos legítimos do luxo.

²⁰⁷ ROUSSEAU, J.-J. Ouvres complètes, *Projet de Constitution pour la Corse*, 1964, p. 909.

O luxo pode servir justamente quando não aparece como signo de ostentação pautado em distinção de ordem financeira, mas sim como algo real, a saber, abundância de trabalho e muitos víveres para o povo, o que Rousseau chama de luxo público:

De todos os governos o democrático é sempre o menos dispendioso porque o luxo público está simplesmente na abundância de homens, e porque onde o povo é mestre a potência não tem nenhuma necessidade de um signo radiante. (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 947).

Uma vez que o luxo se torna a ferramenta que maximiza a força do amor-próprio o que teríamos a fazer é principalmente desacelerar o processo de corrupção dos costumes, incentivando o luxo público:

Seria conhecer bem mal os homens crer que, depois de se deixarem seduzir uma primeira vez pelo luxo, consigam a ele renunciar; ele renunciariam cem vezes ao necessário e prefeririam morrer de fome a morrer de vergonha". (ROUSSEAU, 2006, p. 125).

Não devemos nos precipitar dizendo que - da crítica ferrenha em diagnóstico - temos agora uma aceitação irrestrita do luxo. O tom de Jean-Jacques em textos programáticos é no mais das vezes o de prevenção e aconselhamento para que se reduza a importância do luxo enquanto signo. Prevenção que se liga à educação negativa dada ao jovem Emílio. Menos do que estabelecer uma educação propositiva, o ponto fundamental é prevenir o jovem estudante dos vícios. No capítulo *Education*, das *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* a mesma ideia é apresentada: *"Impeça que os vícios nasçam e você terá feito muito pela virtude."* (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 968).

Em uma ocasião como a redação do *Projet pour la constitution de la Corse*, em que a discussão econômico-moral ganha um aspecto circunscrito, pois temos uma sociedade específica para analisar, o genebrino se posiciona de maneira eminentemente preventiva. Levando em conta que a ilha de Córsega era pobre, Rousseau se põe contra o abandono dos campos e o êxodo para as cidades, contra serviço estrangeiro, desenvolvimentos da indústria, aumento da propriedade e contra o comércio porque favoreceria a desigualdade: *"impedir a exportação de gêneros é cortar pela raiz as grandes posses."* (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 950).

Sejam independentes, aconselha Rousseau, antes de se entrincheirarem com outros povos em negociações comerciais que criam relações de interdependência: *“Quem depende dos outros e não tem em si mesmo os seus recursos, não saberá ser livre.”* (*Idem*, p. 903). Devemos notar que se o conselho fosse dado para parisienses – moradores de uma cidade rica - ele seria outro.²⁰⁸

O tom é o de prevenção porque há males que uma vez disseminados são irremediáveis. Melhor evitar a aquisição de novas necessidades do que preocupar-se em aumentar as finanças do Estado. Melhor do que extinguir forçosamente o luxo é criar uma situação igualitária em que o seu signo político deixe de fazer sentido: *“No lugar de reprimir o luxo por leis suntuárias, é melhor preveni-lo por uma administração que o torne impossível.”* (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 948).

Não é por leis suntuárias que se extingue um signo. Aos poloneses, Rousseau diz que *“é do fundo dos corações que se deve tirá-lo, imprimindo gosto mais são e nobre.”* (*Idem*, p. 965). Extirpar forçosamente o luxo, por outro lado, seria estratégia que só traz prejuízo a um povo já entrelaçado ao luxo.²⁰⁹ O que Rousseau sugere especificamente para a ilha de Córsega é a diminuição de importância do luxo, tanto direta quanto indiretamente.

De modo indireto é possível diminuir a força do luxo incrementando as artes necessárias, a produção agrícola e relativizando os signos distintivos de origem pecuniária. Deste modo, o aumento indiscriminado da propriedade privada é dificultado, mantendo protegida a igualdade entre os cidadãos.²¹⁰ Já de forma direta a taxação sobre o luxo individual é artifício que acaba por enfraquecer o seu uso. Estratégia benéfica, já que além de aliviar a pobreza pela cobrança de taxas públicas, também onera a riqueza em seu uso

²⁰⁸ Na *Lettre à D'Alembert* (2003), por exemplo, Rousseau aconselha que as companhias de teatro parisienses sejam mantidas em Paris, mas, que não se queira levá-las para Genebra, cidade que ainda não havia sido por elas corrompida.

²⁰⁹ *“Si l'on ne fait que mettre des impôts sur les objets de luxe, fermer ses ports au commerce étranger, supprimer les manufactures, arrêter la circulation des espèces, on ne ferait que jeter le peuple dans la paresse, la misère, le découragement (...)”* (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 936).

²¹⁰ *“Uma das tarefas mais importantes do governo é prevenir a extrema desigualdade de fortunas, não tirando o tesouro de seus proprietários, mas tirando-lhes os meios de acumular mais (...)”* (ROUSSEAU, 2006, p. 103/104).

individual. Para Rousseau não é o caso de proibir o luxo - como estamos vendo - melhor seria criar obstáculos para a sua aquisição:

Que sejam estabelecidas taxas sobre a criadagem, sobre carruagens, espelhos, lustres e móveis, tecidos e douradura (...) sobre as profissões supérfluas, tais como a dos cantores, comediantes, em suma, sobre essa multidão de objetos de luxo, de divertimento e de ociosidade. (ROUSSEAU, 2006. p. 125.)

7.3 Amor-próprio e virtude

Quando a desigualdade já está disseminada, não há como aniquilá-la; no entanto, pode-se direcionar o amor-próprio para um fim benéfico. Como? O amor-próprio se caracteriza pelo desejo de reconhecimento pelos outros, pois bem, a distinção entre as pessoas, para Rousseau, deve ser baseada pelo seu maior ou menor zelo cívico e não por diferenciações baseadas em dinheiro. Pode parecer estranho para o leitor do primeiro *Discours* nossa próxima constatação, a saber, a de que a virtude pode se aliar ao amor-próprio, no entanto, isso pode acontecer.

No *Émile*, que é uma obra de diagnóstico ou do âmbito do dever-ser, nós podemos ler que “o amor-próprio é um instrumento útil, mas perigoso” (2004, p. 340). Para se tornar útil politicamente o amor próprio deve se contentar em ser inflado por ações cívicas que beneficiem os cidadãos: “*Estendamos o amor-próprio aos outros seres; transformá-lo-emos em virtude*” (*Idem*, p. 352). Eis o momento glorioso em que o amor-próprio se rende a expansões virtuosas em direção ao bem comum. Como lemos nas *Lettres morales* sobre a beneficência, que é uma virtude:

A prática da beneficência agrada naturalmente o amor-próprio por uma ideia de superioridade; todos os seus atos são lembrados como testemunhos de que, para além das próprias necessidades, tem-se ainda força para aliviar as de outrem. (ROUSSEAU, 2004, p. 172).

Quando o jovem Emílio encontrou aquele que seria seu futuro preceptor, este começou “por despertar nele o amor-próprio e a autoestima” (2004, Livro IV, p. 369). Isso porque em sociedade temos, sim, que ser dotados de algum sentimento de autovalorização. Podemos concluir que - guiado por uma pedagogia cívica - o amor-próprio pode se aliar à virtude:

De fato, os maiores prodígios da virtude foram produzidos pelo amor à pátria: este sentimento doce e vivo, que une a força do amor próprio

a toda a beleza da virtude, lhe dá uma energia que (...) faz dela a mais heroica de todas as paixões. (Idem, 2006, p. 99).

Rousseau chega a sugerir aos poloneses - no capítulo sobre a educação - que eles incentivem seus jovens a fazerem exercício em locais públicos de modo a estimular o desejo de aprovação pública, reforçando sentimentos coadunados ao bem comum.²¹¹ O luxo de ostentação, poderíamos dizer, se torna agora algo de real: o próprio corpo saudável dos cidadãos.

7.4 Rousseau e Voltaire

Rousseau e Voltaire concordam quanto à genealogia do luxo e seu parentesco com as artes. O luxo promove as ciências e as artes, eles têm a mesma, ou seja, nossas paixões e foram responsáveis, em boa medida, pelo advento da sociedade como nós a conhecemos. Rousseau tal qual Voltaire, também percebe a relatividade do conceito de necessidade e a variação daquilo que pode ser entendido como luxo.²¹²

O *homem natural* de Rousseau em muito se assemelha ao de Voltaire. Nossos autores, em várias passagens de seus textos pintam a mesma cena, entretanto, usando acepções distintas para termos como abundância, miséria e força, dessa mesma cena extraem diferentes conclusões. Tudo se passa como se eles se posicionassem diante de uma mesma janela, só que admiram a paisagem que ali se oferece em momentos diferentes, Rousseau parece retratar os mais belos movimentos da aurora e Voltaire, por seu turno, como que acompanha a madrugada em seu mais sombrio desenlace. No poema *Le Mondain*, Voltaire fala de Adão e Eva no estado de natureza usando toda a acidez de sua ironia:

*Cansados de sua bela aventura,
Sob um carvalho eles jantam galantemente
Água, milho e bolotas;*

²¹¹ *Idem.* p. 968.

²¹² ROUSSEAU. **Fragments Politiques**, *Du Bonheur Public*, In: op. cit. tome III : “Nossas necessidades são de duas espécies, as necessidades físicas ligadas à nossa conservação, e aquelas que dizem respeito às comodidades (...) estas se transformam em verdadeiras necessidades quando um longo uso nos faz contrair o hábito de usufruí-las e nossa constituição (...) se molda a esses hábitos.” (1964, p. 514).

Terminado o jantar, eles dormem sobre o chão duro:

Eis, meu senhor, o estado de natureza puro. (VOLTAIRE, 1909, versos 56/59, p. 136).

Rousseau parece olhar pela mesma janela, mas sob o brilho da manhã: *“Eu o vejo se saciando sob um carvalho, se resfriando no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da árvore que lhe forneceu o repasto, e eis suas necessidades satisfeitas.”* (ROUSSEAU, 1964, tome III, p. 135).

O temperamento do homem natural – para Rousseau - era pouco refinado, chegando a ser bruto, mas, diferente de Voltaire, o genebrino não pensa que essa situação seja ruim, pois ao homem natural se faltam todas as comodidades, em contrapartida, ele é subjugado por poucas necessidades, de modo que não seria submetido pela miséria. Lembremos do Livro II, do *Émile*, em que lemos: *“(...) a miséria não consiste na privação das coisas, mas na necessidade que temos delas.”* (2004, p. 75).

A situação de pobreza do homem natural não é desesperadora como pinta Voltaire porque ele não seria vulnerável fisicamente como o homem amolecido pelo luxo que frequenta os salões parisienses - muitas vezes acompanhado de sua artrite, úlcera e varíola -, males que a sociedade trouxe por causa de uma dieta turbulenta e conduta irregular.

O menosprezo de Voltaire está desarticulado com o real contexto desses hipotéticos primeiros homens. Cada um deles é independente porque é senhor de si, além disso, eles não ferem, matam nem prejudicam seu semelhante por lucro. Depois de comer suas bolotas de carvalho cada um deles *“está em paz com toda a natureza, e é amigo de todos os seus semelhantes.”* (ROUSSEAU, 1964, nota IX, p.203).

O homem moderno tem muitas facilidades, porém, acaba criando para si males de difícil resolução. Submetidos a condições degradantes nas minas ou em fábricas insalubres para que o rico pendure no corpo metais dourados e bugigangas em sua sala de estar, os homens deram ensejo à aparição de

inúmeras doenças desconhecidas. Alimentos rebuscados, licores fortes, tudo isso enfraquece o homem moderno e não prejudicava o homem natural.²¹³

Rousseau e Voltaire concordam sobre a condição material do homem no estado de natureza, entretanto, discordam quanto às consequências disso. Escreve Voltaire no auge de uma sombria madrugada:

*Meu caro Adão, meu comilão, meu bom pai,
Que você fazia no Jardim do Éden?
Trabalhava em prol deste desprezível gênero humano?
Acariciava Eva, minha mãe?
Confesse que tinham os dois
As unhas longas, negras de tão encardidas,
A cabeleira desgrenhada, sem apetrechos de ouro,
a pele bronzeada e dura mais parecida com couro. (VOLTAIRE,
1909, versos 46/52, p. 135).*

Rousseau concorda com a descrição:

(...) nesse estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedades de nenhuma espécie, cada um se alojava em qualquer lugar e ao acaso, frequentemente por uma noite. (ROUSSEAU, 1964, p. 147);

Da mesma cena pintada chegamos, ao fim e ao cabo, a uma divergência inequívoca no que diz respeito às suas consequências. O genebrino não se enche de desprezo ao falar do tipo de vida simples representada pelo homem natural. A paisagem banhada pela aurora é diferente:

Não se configura, portanto, em grande infelicidade a esses primeiros homens, nem, sobretudo, um tão grande obstáculo à sua conservação, a nudez, a ausência de moradia, e a privação de todas essas inutilidades, que nós acreditamos serem tão necessárias. (Idem, p. 139/40).

O ponto é que Rousseau, de posse da definição *rigorista* de luxo mostra como - *stritosensu* - ele engendra fraquezas que são tomadas por progresso. Criamos comodidades de muitas espécies e na mesma medida nos

²¹³ ROUSSEAU, J.J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*: "Quando se pensa na constituição dos selvagens, ao menos aqueles que não fizemos perder com nossos licores fortes, quando se sabe que eles não conhecem outras doenças senão as feridas e a velhice, fica-se bastante inclinado acreditar que se faria com facilidade a história das doenças humanas seguindo aquela das sociedades civis." (1964, p. 138).

enfraquecemos com novas necessidades. Respondendo ao verbete *luxe* do *Dictionnaire philosophique*, de Voltaire,²¹⁴ o genebrino diz que ‘(...) o primeiro a se cobrir com vestes e um alojamento, ofereceu para si coisas pouco necessárias, pois tinha passado desde então sem elas (...)’ (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 140).²¹⁵ É preciso reconhecer em nível de diagnóstico que tais comodidades advindas do luxo não são o fruto da fortaleza humana, sinal positivo de progresso, mas um sintoma da corrupção dos costumes dos homens civilizados e de sua escravidão. Quanto mais a sociedade progride, mais paixões emergem e mais necessidades se formam: eis o alerta rousseauiano, pois nessa circunstância o homem civilizado se encontra aprisionado.

A atualidade do diagnóstico e do alerta de Rousseau pode ser facilmente percebido. Em uma sociedade como a nossa, por exemplo - em que aparelhos eletrônicos guiam a rotina das pessoas - basta que nos tirem a internet para percebemos o quão dependente nós somos:

(...) de livre e independente que o homem antes era, passou a se sujeitar a uma multidão de novas necessidades, por assim dizer, a toda a natureza, e sobretudo a seus semelhantes dos quais se torna escravo em certo sentido (...) o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por uma verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira em todos os homens uma nefasta inclinação a se prejudicarem mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior eficácia, ela toma frequentemente a máscara da bondade; (...) (ROUSSEAU, 1964, Tome III, p. 175).

Não devemos, diz Rousseau, considerar tão negativamente a hipótese de o homem natural levar uma vida mais parecida com a das feras porque seria melhor se parecer como uma besta - que desconhece o vício - do

²¹⁴ Voltaire escreve na seção I do verbete *Luxe*: “Lorsqu’on inventa les ciseaux, qui ne sont certainement pas de l’antiquité la plus haute, que ne dit-on pas contre les premiers qui se rognèrent les ongles, et qui coupèrent une partie des cheveux qui leur tombaient sur les nez? On les traita sans doute de petits-mâîtres et de prodiges (...) quel péché énorme d’accourir la corne que Dieu fait naître au bout de nos doigts! (...) Ce fut bien pis quand on inventa les chemises et les chaussons. On sait avec quelle fureur les vieux conseillers, qui n’en avaient jamais porté, crièrent contre les jeunes magistrats qui donnèrent dans ce luxe funeste.” (VOLTAIRE, 2010, p. 389/390).

²¹⁵ No *Emílio*, Rousseau faz mesmo uma apologia à falta de sapato: “Por que meu aluno deve ser forçado a ter sempre sob os pés uma pele de boi? Que mal haveria em que a sua própria pele pudesse, quando preciso, servir de sola? (...) Acordados à meia-noite, no coração do inverno, pelo inimigo em sua cidade, os genebrinos acharam antes seus fuzis do que seus sapatos. Se nenhum deles fosse capaz de andar descalço, quem sabe se Genebra não teria sido tomada?” (ROUSSEAU, 2004, Livro II, p. 171)

que com um anjo mau que se disfarça sob o manto da delicadeza cortesã.²¹⁶ Ao compararmos, mesmo que hipoteticamente, o homem moderno e o homem natural é preciso “*que se julgue pois com menos orgulho de que lado está a verdadeira miséria.*” (*Idem*, p. 152) E como nós vimos está do lado daquele que tem mais necessidades.²¹⁷ Isso não significa uma ode ao retorno à natureza – saída utópica relativamente fácil – o que Rousseau faz parece ser mais incômodo e mesmo mais perigoso do isso, ele ressalta o lado moralmente negativo dos nossos avanços os mais louvados.

²¹⁶ ROUSSEAU, J.J. *Dernière réponse*. In: *Ouvres complètes*: “*Não devemos ter tanto medo da vida puramente animal, nem a considerar como o pior do estado em que possamos cair; pois valeria muito mais parecer com uma ovelha do que com um anjo caído.*” (1964, Tome III, p. 78)

²¹⁷ Sobre o homem natural e o homem civilizado, diz nosso autor no **Discours sur l’origine de l’inégalité**: “*O primeiro só respira o repouso e a liberdade, não quer mais do que viver e permanecer na ociosidade, e a ataraxia mesma do estoico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto. Ao contrário, o cidadão, sempre ativo, se cansa, se agita, atormenta-se sem cessar para procurar ocupações ainda mais trabalhosas; trabalha até a morte (...).*” (1964, Tome III, p. 192).

8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE VOLTAIRE

VOLTAIRE. **Cartas Inglesas**. Col. Os Pensadores. Trad. Marilena de S. Chauí. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1973.

_____. **Comentários Políticos**. Trad. Antônio de P. Danesi. Martins Fontes. São Paulo, 2001.

_____. **Contes en vers et en prose**. Introduction et chronologie, établissement du texte, notices, bibliographies et notes par SYLVAIN MENANT. Classiques Garnier. Paris. 1992.

_____. **Contos e Novelas**. Trad. Mario Quintana. Prefácio de Roger Bastide. Introdução de Gilbert Chinard. Clássicos Globo. SP. 2005.

Correspondência. Online. <http://www.monsieurdevoltaire.com/>. Último aceso realizado em 22/12/1012.

_____. **Dialogue entre un philosophe et un contrôleur-général des finances**, In: Les oeuvres complètes de Voltaire. 32 A. Critical edition by Mark Waddicor. Voltaire Foundation. Oxford. 2006a.

_____. **Dictionnaire Philosophique**. On-line. 1764. Acessível pelo site www.voltaire-integral.com. Último acesso realizado em 08/03/2011.

_____. **Dictionnaire Philosophique**. Flammarion, Paris, 2010.

_____. **Défense du Mondain, ou l'Apologie du Luxe**, In: MORIZE, ANDRÉ. *L'Apologie du Luxe au XVIII siècle. Étude critique sur Le Mondain et ses sources*. H. Didier, Libraire-éditeur. Paris. 1909b.

_____. **Essai sur les mœurs et l'Esprit des nations**. Oeuvres. Vol. XI. Garnier Frères, Paris, 1967.

_____. **La vie de Versailles et de Paris**. Chez Lefèvre Librairie, Paris, pp. 185-190, 1833a.

_____ **La voix du sage et du peuple**, In: Les oeuvres complètes de Voltaire. 32 A. Critical edition by. David Williams. Voltaire Foundation. Oxford. 2006b.

_____ **Le Mondain**, In: MORIZE, ANDRÉ. *L'Apologie du Luxe au XVIII^e siècle. Étude critique sur Le Mondain et ses sources*. H. Didier, Libraire-éditeur. Paris. 1909b.

_____ **Les ouvres complètes de Voltaire**. Writings of 1736. 16. Voltaire Foudation. Oxford, 2003.

_____ **Le siècle de Louis XIV**. Acessível pelo site Gallica, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k37527p.r:Voltaire+Le+si%C3%A8cle+de+Louis+XIV.langPT>. Último aceso: 27/06/2012.

_____ **Lettres philosophiques**. Edition critique de Frédéric Deloffre. Gallimard. 1986.

_____ **Mélanges**. Gallimard, Paris, 1961.

_____ **O Filósofo Ignorante**. Antonio de Pádua Danedi. Martins Fontes. São Paulo, 2001.

_____ **Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot sur le Commerce, le Luxe, les Monnais, et les Impôts**. 1738. On-line. Também acessível pelo site. Último acesso realizado em 08/03/2011.

_____ **Sur l'agriculture**, In: ouvres de Voltaire. Edition, M. Beuchot. Tome XIII, poésies – tome II, pp. 232-237. Paris, Chez Lefèvre Librairie: 1833b.

_____ **Politique de Voltaire**. Textes choisis et présentés par René Pomeau. Armand Colin. Paris. 1963.

_____ **Tratado de Metafísica**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. Martins Fontes. São Paulo, 2001.

_____ **Tratado sobre a Tolerância**. Trad. William Lagos. Ed. L e PM. Porto Alegre, 2010.

OBRAS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. **Carta a Christophe de Beaumont e Outros Escritos sobre a Religião e a Moral**. Org. José Oscar de A. Marques. São Paulo. Ed. Estação Liberdade, 2005.

_____ **Cartas escritas da montanha**. Trad. Maria Constança P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. Ed. PUC-SP, São Paulo, 2006.

_____ **Devaneios de um caminhante solitário**. Trad. Júlia da Rosa Simões. L e PM, Porto Alegre, 2008.

_____ **Emílio ou da Educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Marins Fontes. São Paulo. 2004.

_____ **Lettre à d »Alembert**. Flammarion. Paris, 2003.

_____ Ouvres Complètes. Tomo II. Paris. Gallimard, 1964.

_____ Ouvres Complètes. Tomo III. Paris. Gallimard, 1964.

_____ Ouvres Complètes. Tomo IV. Paris. Gallimard, 1964.

_____ Verbete *Economia (Moral e Direito)*. In: **Verbetes Políticos da Enciclopédia**. Trad. Maria das Graças de Souza. Ed. UNESP e Discurso Editorial. SP. 2006.

FONTES PRIMÁRIAS

- AQUINO. TOMÁS DE. **Suma Teológica**. Segunda parte – Questões 123-170. Trad. Alexandre Correia. Linográfica Editora. SP. 1958.

- ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. Abril Cultural. SP. 1991.

_____ **A Paz**. Trad. Agostinho da Silva. Editorial 'Inquérito'. Lisboa. 1939.

ASSIS, MACHADO DE. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. PubliFolha, São Paulo, 1995.

_____ **Poesias Completas**. Segunda edição. Civilização brasileira. Rio de Janeiro, 1977.

_____ **Ressureição**. Editora Núcleo, São Paulo, 1998.

- BAUDELAIRE, CHARLES. **Sobre a Modernidade**. Ed. Paz e Terra. 1997.
- HELVÉTIUS, CLAUDE-ADRIEN. **Do Espírito**. Trad. Nelson Aguilar. Col. Os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo. 1973.
- HERÓDOTO. **História**. Trad. J. Brito Broca. Ediouro, 2001.
- HUGO, VICTOR. **Os Miseráveis**. Trad. Frederico Ozanam P. de Barros. COSACNAIFY. São Paulo, 2002.
- KANT, IMMANUEL. **Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Martins Fontes. SP. 2011.
- LA BRUYÈRE. **Os Caracteres**. Trad. João de Barros. Ed. Sá da Costa. Lisboa. 1956.
- LAERTIUS, DIOGENES. **Lives of Eminent Philosophers**. Trad. E. D. Hicks. Volume II, books VI-X. Harvard University Press. Londres. 2005.
- MANDEVILLE, BERNARD. **Fable of the Bees: or Private Vice, Publick Benefits**. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. Kaye. First Volume. Oxford. Clarendon Press, 1924.
- MAQUIAVEL, NICOLAU. **Il Principe**. Editora Rizzoli, Milão, 1950.
- _____ **A political essay upon commerce**. Translated by David Bindon. Printed for Philip Crampton. Dublin. 1738.
- MELON, Jean François. **Essai Politique sur Le Commerce**: Colection des PrincipauxEconomistes, tome I, Economistes Financiers du 18 siècle. 1966.
- MOLIÈRE. **Dom Juan ou le Festin de pierre**. Classiques Bordas, Paris, 1994.
- MONTAIGNE, MICHEL DE. **Ensaio**. Trad. Sérgio Milliet. Col. Os Pensadores. Abril Cultural. SP. 1980.
- PLATÃO. **A República**. Trad. J. Guinsburg. Difusão europeia do livro. SP. 1965.
- SÊNECA, LÚCIO ANEU. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. Calouste Gulbenkian. Lisboa. 2001.

_____. **Consolação a minha mãe Hélvia**. Trad. Agostinho da Silva. Col. Os Pensadores. Abril Cultural. SP. 1973.

SUASSUNA, ARIANO. **A porca e o santo**. Segunda edição. Ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 2005.

LITERATURA SECUNDÁRIA

- ALLARD, ROSEMARIE. **La Querelle du Luxe au XVIIIe Siècle: Voltaire, Rousseau et la Question du Bonheur**. On-line. Encyclopédie Thématique Jean-Jacques Rousseau, <http://agora.qc.ca/rousseau>. 2003

- BARBINI, GIUSEPPE. **Il lusso: La civilizzazione in un dibattito del XVIII secolo**. Cleup. Padova. 2009.

- BAUDRILLART, H. **Histoire du Luxe Privé et Public depuis l'antiquité jusqu'à nos jours**. Tome premier. Librairie Hachette. Paris. 1880.

- BEERLING, R. F. **Lumières et ténèbres. Remarques sur deux protagonistes antagonistes, Rousseau et Voltaire**, *In: Voltaire – Rousseau et la Tolerância*. Actes du Colloque franco-néerlandais des 16 et 17 novembre 1978 à la maison Descartes d'Amsterdam. Press universitaires de Lille. 1980. pp. 39-56.

- DARNTON, ROBERT. **Policing writers in Paris circa 1750**, 1984.

-DERRATHÉ, ROBERT. **Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo**. Trad. Natalia Maruyama. Discurso Editorial e Barcarolla. SP. 2009.

- DIAS. ELIZABETH DE ASSIS. **Alguns aspectos do conceito de razão em Voltaire**. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Orientação: Prof. Dr. Roberto Romano da Silva. SP. 2000.

- ELIAS, NORBERT. **A Sociedade de corte**. Trad. Pedro Süsskind. Zahar, Rio de Janeiro, 2001.

- FAGUET, EMILE. **La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire**. Société Française d'Imprimerie et de Librairie, Paris. 1960.

- FAYETTE, DENISE LEDUC. **Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité.** Vrin, Paris, 1974.

- FORTES, LUIZ ROBERTO SALINAS. **Rousseau: da teoria à prática.** Editora Ática. SP. 1976.

_____ **O Iluminismo e os Reis Filósofos,** Editora Brasiliense. SP. 2004.

_____ **O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau.** Discurso Editorial. SP. 1997.

-GALLIANI, RENATO. **Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire, étude socio-historique.** The Voltaire Foundation, Oxford, 1989.

- GOUHIER, HENRI. **Rousseau et Voltaire, Portraits dans deux miroirs.** VRIN. Paris. 1983.

- HEUVEL, JAQUES VAN DEN. **Voltaire dans ses contes.** Armand Colin. Paris. 1967.

- JACK, MALCOLM. **Corruption and Progress: The Eighteenth-Century Debate.** AMS Press. New York. 1989.

- JENNING, JEREMY. **The debate about luxury in eighteenth- and nineteenth-century French political thought.** Journal of history of ideas, University of Pennsylvania Press, Vol. 69, Number 1, pp. 73-105, 2007.

- HUBERT, RENÉ. **Les sciences socieales dans l'Encyclopédie.** Slaktine reprints, Genebra, 1970.

- LEPAPE, PIERRE. **Voltaire: nascimento dos intelectuais no século das luzes.** Trad. Mario Pontes. Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1994.

- MATTEI, SILVIA. **Voltaire et les voyages de la raison.** L'Harmattan. Paris. 2010.

- MAUZI, ROBERT. **L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII siècle.** Librairie Armand Colin, Paris, 1969.

- MENEZES, EDMILSON. **Bossuet: Política e Providência**. Cadernos de Ética e Filosofia Política. Número 4, p.61-82.Ed. USP. SP. 2002.
- MONZANI, LUIS ROBERTO. **Desejo e Prazer na Idade Moderna**. SP. Ed. Unicamp, 1995.
- MORIZE, ANDRÉ. **L'Apologie du Luxe au XVIII siècle. Étude critique sur Le Mondain et ses sources**. H. Didier, Libraire-éditeur. Paris. 1909.
- MORTIER, ROLAND. **Le Cœur et la Raison**. Recueil d'études sur le dix-huitième siècle. Oxford. Paris. 1990.
- NASCIMENTO, LUIS F. S. **Razão e Zombaria em Shaftesbury**. In: Revista Dois Pontos. *Filosofia britânica nos séculos XVII e XVIII*. Vol. 1 Número 2. Curitiba. 2005.
- NASCIMENTO, MILTON MEIRA DO. **Opinião pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária**. Edusp. SP. 1989.
- _____ **'Contrato social' ou As ilusões do jogo do poder**. dissertação de mestrado apresentada ao Dep. de Filosofia, da Faculdade de Letras e Ciências humanas da USP. Orientação : João Paulo Gomes Monteiro, São Paulo, 1978.
- OUSSELIN, EDWARD. **L'homme aux quarante écus: Voltaire économiste**. The French Review, VOL. 72. No. 3. PP. 493-502. 1999.
- PEARSON, ROGER. **Contre contre: ordre et désordre dans l'Homme aux quarante écus**. In: *Voltaire et ses combats*. Tome Premier. Voltaire Foundation. Oxford. 1997. pp. 109-207.
- _____ **The Fables of reason, a study of Voltaire's 'contes philosophiques'**. Clarendon press. Oxford. 1993.
- PERINETTI, DARIO. **Philosophical Reflections on History**. Cambridge Companion to Eighteenth Century Philosophy. New York. 2006.
- POMEAU, RENÉ. **La religion de Voltaire**. Librairie Nizet. Paris. 1974.
- _____ **Voltaire, Rousseau: deux débuts dans la vie**. In: Annales de la société Jean-Jacques Rousseau. Tome trente-neuvième 1972-1977. A. Jullien, éditeur, Genève. 1979. pp. 07-23.

- RAAPHORST, MADELEINE R. **Voltaire et la question du luxe**. On line. Acessível

http://scholarship.rice.edu/bitstream/handle/1911/62897/article_RIP513_part5.pdf?sequence=1. Último acesso realizado em 24/11/2012. pp. 69-80. 1965.

- RADICA, GABRIELLE. **L'optimisme de Rousseau: la Lettre à Voltaire du 18 juin 1756**. In : *Lumières*, numero 6, Lisbonne 1755: un tremblement de terre et de ciel. Bordeaux, 2006. pp: 41-58.

- SILVA. ROBERTO ROMANO. **Voltaire e a sátira**. Trans/Form/Ação, São Paulo, número 20, pp. 7-38, 1997.

- SOUZA, MARIA DAS GRAÇAS. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês**. Discurso editorial. SP. 2001.

_____ **Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau**. Revista Trans/form/ação. SP. 2006.

_____ **Voltaire e o Materialismo do século XVIII**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia, Faculdade de Letras e Ciências Humanas. USP. Orientador: João Paulo Monteiro. 1983.

- STAROBINSKI, JEAN. **A Invenção da Liberdade**. Trad. Fulvia Maria L. Moretto. Ed. UNESP. SP. 1994.

- TROUSSON, RAYMOND. **Art et luxe au dix-huitième siècle**. On line. Acessível pelo site: <http://www.bon-a-tirer.com/volume42/rt.html>. Último acesso realizado em 03/11/2012.

- TURNOVSKY, GEOFFREY. **A construção de um nome: uma vida de Voltaire**. In: *Compênio Cambridge sobre Voltaire*. pp. 39-48. Trad. Cristian Clemente. Ed. Madras. SP. 2010.

- VIGNERY. ROBERT. **Voltaire's economic ideas as revealed in the 'romans' and 'contes'**. The French review. Vol. 33, Number 3, pp. 257-263. 1960.